ORIENTALIA CHRISTIANA PERIODICA

COMMENTARII DE RE ORIENTALI AETATIS CHRISTIANAE SACRA ET PROFANA EDITI CURA ET OPERE PONTIFICII INSTITUTI ORIENTALIUM STUDIORUM



PONT. INSTITUTUM ORIENTALIUM STUDIORUM
PIAZZA SANTA MARIA MAGGIORE, 7
ROMA 128

1940

Photius et Primatus Romanus

Num Photius habendus sit auctor opusculi

Πρὸς τοὺς λέγοντας ὡς ἡ Ῥώμη θρόνος πρῶτος?

Photium, durante suo altero patriarchatu, pacem cum Romana Ecclesia sartam tectam servasse recens est sententia, quae plurium iam doctorum hominum suffragium tulit [1]; quin imo, et de primo patriarchatu alia modo ratione, et quidem mitiore, nonnulli sentiunt [2]. Cum vero haec, quae fertur, Photii erga Apostolicam Sedem agendi ratio aliqualem etiam in quaestionibus dogmaticis concordiam secum ferat necesse sit, optandum sane videtur ut, simul ac historica argumenta, theologica quoque Photii adversus latinos documenta subiciantur examini. Id anno proxime elapso tentatum fuit circa authenticitatem et rectam interpretationem decreti Synodi photianae anni 879-880 omnem Symbolo additionem prohibentis [3]; id et ipse

[1] Vide, sis, V. Grumel A. A., *Y eut-il un second schisme de Photius?, Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques,* XXII, 1933, p. 432-457; F. Dvornik, *Le second schisme de Photius, une mystification historique, Byzantion,* VIII, 1933, p. 420-474; E. Amann, *Photius, Dictionnaire de Théologie Catholique,* XII (1935), c. 1593 ss.; V. Grumel A. A., *La liquidation de la querelle photienne, Échos d'Orient,* XXXIII, 1934, p. 257-288.

[2] F. Dvornik, *Le premier schisme de Photios, Actes du IVe Congrès International des études Byzantines (1934)* (Bulletin de l'Institut Archéologique Bulgare, t. IX), Sofia 1935, p. 301-323; V. Grumel A. A., *La génèse du Schisme photien, Atti del V Congresso Internazionale di Studi Bizantini (1936),* Roma, 1939, p. 177-191.

[3] Hac de re agunt V. Grumel A. A., *Le Filioque au Concile Photien de 879-880 et le témoignage de Michel d'Anchialos, Échos d'Orient,* XXIX, 1930, p. 257-264; M. Jugie A. A., *Les actes du Synode Photien de Sainte Sophie (879-880), Échos d'Orient,* XXXVII, 1938, p. 89-99; V. Laurent A. A.,

praestare conabor in argumento longe praecipuo, nimirum de Primatu Romani Pontificis.

Constat apud omnes Photium in sua cum S. Nicolao I altercatione minime temperasse ab insectationibus contra privilegia Romanae Sedis, quemadmodum litterae S. Nicolai (1) et testimonium Synodi Romanae anni 869 (2) abunde demonstrant. Haec autem Photii scripta quaenam fuerint nescimus; cum vel decursu temporis interierint, vel ab ipso auctore e medio sublata fuerint (3); nonnulli vero nostri scriptores praeclarissimi studiose colligunt quae ex illis superesse credunt, ut tandem eis liceat Photii sententiam assequi et argumenta ab eodem contra Primatum agitata perpendere. Hac via procedit cl. P. Martinus Jugie in suo libro de sententia Photii circa Primatum (4), cui fontes adhibet Epistulam Michaelis Imperatoris ad S. Nicolaum, photianam Nomocanonis redactionem, Encyclicam ad Orientales thronos, libellum Συναγωγαί, seu « Interrogationes decem cum totidem responsionibus », Acta Con-

---

Les actes du Synode Photien et Géorges le Métochite, Échos d'Orient, XXXVII, 1938, p. 100-156; V. Grumel A. A., *Le décret du synode photien de 879-880 sur le Symbole de foi, Échos d'Orient*, XXXVII, 1938, p. 357-371. His adde M. Jugie A. A., *Origine de la controverse sur l'addition du Filioque au Symbole, Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, XXVIII, 1939, p. 369-385

(1) « Verumtamen quae ad Ecclesiae Romanae iniuriam, quae ad ipsius privilegiorum imminutionem, quae ad Sedis Apostolicae praesulum derogationem scripsistis, quanta possumus constantia retundemus ». *Epist. ad Michaelem III*, a. 865; ML, 119, 929 D.

(2) Hadrianus II, dicto anathemate in Acta Synodi Photianae anni 867, pergit: « Similiter de ceteris scripturis, quae, viris iam nominatis [Photio et Michaele] auctoribus, contra eandem Sedem tempore diverso sunt editae, gerendum modis omnibus definimus »: nempe: « igni voranda tradantur et anathemate perpetuo percellantur ». Mansi, XVI, c. 128 D.

(3) Id confidenter asserit Beccos, agens de synodo photiana anni 879-880: « Cogit synodum in Byzantio Photius, trecentis et amplius praesulibus celebratam, et canones edit, et quidquid adversus Romanam Ecclesiam dissidii tempore actum fuerat pronuntiatumque anathemate ferit ». *Ad Theodorum Sugd. ep.;* MG, 141, 338 B. Cfr. V. Laurent A. A., *Le cas de Photius dans l'apologétique du patriarche Jean XI Beccos, Échos d'Orient*, XXIX, 1930, p. 408 ss.

(4) M. Jugie A. A., *Photius et la Primauté de Saint Pierre et du Pape*, Rome 1921 (Estratto dal *Bessarione*, XXIII-XXIV, 1919-1920); cfr. p. 20-73.

cilii photiani ad Sanctam Sophiam et Opusculum « Ad eos qui dicunt Romam primum esse thronum ».

Inter haec vero scripta documenta primum locum facile tenet Opusculum « Ad eos qui dicunt Romam primum esse thronum »; reliqua enim vel incerta sunt, ut plura argumenta a synodo photiana deducta; vel dubiae interpretationis, ut argumentum a Nomocanone petitum; vel indirecte tantum sententiam Photii aperiunt, nimirum, ex silentio et ex practica erga Romanam Sedem agendi ratione. Explicita autem documenta frustra quaeres, si demas Συναγωγαί seu Interrogationes et Opusculum, de quo uno in rerum praesentia agere intendo.

Opusculi editiones

Opusculum « Ad eos qui dicunt Romam primum esse thronum » primo repertum et editum fuit anno 1672, ad fidem Codicis Barocciani 221 Bibliothecae Bodleianae [1], ab anglicano presbytero Gulielmo Beveridge [2], ut pars canonicae collectionis, quae audit: « Alexii Aristini epistolarum quae dicuntur canonicae synopsis ». In hac autem documentorum sylloge opusculum contra Primatum immediate venit post breve excerptum, cui titulus: *Leonis Archiepiscopi Bulgariae ex tribus epistulis de azymis;* quae causa fuit cur a pluribus auctoribus dicatur Beveridge hocce nostrum Opusculum tanquam alteram Leonis Achridensis epistulam de Azymis edidisse; cum ipse

[1] Beveridge tantum nobis dicit documenta relata in Appendice ad Partem I Pandectarum contineri « alio manuscripto satis etiam antiquo ». HERGENRÖTHER falso putavit (*Photius*, t. III, p. 171, not. 6) Opusculum contineri cod. Barocciano 26, saeculo XI ineunte (non saec. XV ut indicat Hergenröther) scripto. Hoc codice larga manu usus est Beveridge; in eo autem desideratur Opusculum, quod Beveridge desumpsit e cod. Barocciano 221, saeculo XV tribuendo, scripto a Marco hieromonaco, monasterii SS. Cosma et Damiani praefecto. Cfr. H. O. COXE, *Catalogus Codicum ms. Bibliothecae Bodleianae*, t. I, Oxon. 1853, col. 387 s.

[2] Guilielmus BEVEREGIUS, Συνοδικόν *sive Pandectae Canonum SS. Apostolorum et Conciliorum ab Ecclesia graeca receptorum*, t. II, Oxonii 1672, ad calcem Partis I, p. Dd3-Ee, absque numeratione.

tamen neque in textu, neque in adnotationibus ullam de hoc documento deque eius auctore quaestionem instituat.

Anno 1854 G. A. Ralli et M. Potli, in eorum Collectione Canonica, iterum typis excusum voluerunt nostrum Opusculum [1], sub generali titulo: Σύνοψις τῶν ἱερῶν κανόνων. Graeci editores omnia desumunt a Beveridge [2], cuius textum graecum sibi retinent, quin eum castigent. Unum tantum praestant; videlicet, grandioribus efferunt typis nomen Leonis Archiepiscopi Bulgariae, ita ut facile quis putet ei tribui cum excerptum ex azymis, tum etiam Opusculum contra Sedem Romanam.

Denique, tertiam eandemque accuratiorem Opusculi editionem anno 1864 adornare conatus est Ioannes N. Valetta, in Appendice A suae editionis epistularum Photii. [3] Valetta priorum vestigia tenet, etsi quae perperam relata sunt a graecis editoribus corrigat [4], infelici tamen ratione. Cum enim codices ante oculos non haberet, plura a Beveridge et Ralli-Potli mendose transcripta relinquere maluit [5], quaedam vero proprio marte supplevit, si demas initium Opusculi a Fontani mutuatum [6].

Quae cum ita se habeant satius duxi, antequam opiniones et argumenta de auctore Opusculi ingrediar, germanam Opusculi editionem ad fidem codicum dare. Porro, codices adsunt:

A_1 — *Ambrosianus graecus 484* (L 49 sup. olim N. 36) membranaceus, cm. 24 × 20, ff. 227, e quibus ff. 1-183 sunt

(1) G. A. Ratli-M. Potli, Οἱ θεῖοι καὶ ἱεροὶ κανόνες ἢ κανονικαὶ ἐπιστολαί, t. IV, Athenis 1854, p. 409-415.

(2) O. c., p. 393, not. 1.

(3) I. N. Valetta, Φωτίου τοῦ σοφωτάτου καὶ ἁγιωτάτου πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως Ἐπιστολαί, Londini 1864, p. 567-571.

(4) « Διορθοῦντες, ὡς οἷόν τε, τὰ κακῶς παρ᾽ ἀμφοτέροις γεγραμμένα ». O. c., p. 567, not. 2.

(5) Septies animadvertit Valetta errorem in textum irrepsisse, quem tamen ipse castigare non audet; semel vero ait integram paragraphum ita haberi ut sensu careat. Defectus autem et lacunas in editis adesse alii quoque deprehendunt, ut J. Hergenröther, *Photius*, t. III, p. 172, not. 4.

(6) Editoribus Opusculi adnumerandus est G. Hofmann S. I., *Photius et Ecclesia Romana*, II, Romae 1932 (Pont. Universitas Gregoriana, Textus et Documenta, Series Theologica, 8), p. 46-50; qui contentus est tamen prima parte Opusculi, cuius refert textum vulgatum, nova latina versione auctum.

saeculi XIII, reliqua saeculi XI. Opusculum Πρὸς τοὺς λέγοντας ὡς ἡ Ῥώμη πρῶτος θρόνος incipit in summo folio 134 r, absolvitur vero f. 137 r lin. 9. Textus bene servatus est, exceptis ultimis quatuor lineolis folii 135 v; palimpsestus enim cum sit, antiqua scriptura nonnihil molestiae affert, imo et scribam coegit ut quaedam relinqueret spatia.

A_2 — *Ambrosianus graecus 682* (Q 76 sup.) chartaceus, cm. 52 × 17, ff. 405, anno 1288 scriptus a Stephano Mercurii, ut legitur f. 366 v. Opusculum Πρὸς τοὺς λέγοντας ὡς ἡ Ῥώμη θρόνος πρῶτος incipit initio folii 392 r, desinit f. 393 v verbis ἀπόθεσιν ποιοῦνται καθ' ἥν. Textus in pluribus deficit; praeter enim quam quod nonnulla sunt a tineis vel humiditate corrosa, ut f. 392, margines foliorum ita fuerunt secti ut singulis fere lineolis plures syllabae, quandoque etiam integra verba desint. Praeterea, Opusculum mutilum est; desunt enim paragraphi 17-25 et ultima lineola Opusculi, quam pagina non excepit; insequenti vero folio alia extant excerpta ab Opusculo aliena.

V_1 — *Vaticanus graecus 829*, chartaceus, cm. 31 × 26, ff. 192, saeculo XIV ineunte exaratus. Opusculum Πρὸς τοὺς λέγοντας ὡς ἡ Ῥώμη θρόνος πρῶτος incipit f. 157 v; explicit vero f. 159 v, verbis ἡ ἐκκλησία ἀποδέχεται, ultimis tribus paragraphis omissis.

V_2 — *Vaticanus graecus 1150*, chartaceus, cm. 23 × 17, ff. 203 + 17 absque numeratione, saeculi XVI. Opusculum Πρὸς τοὺς λέγοντας ὡς ἡ Ῥώμη θρόνος πρῶτος incipit f. 101 v; explicit f. 106 v, verbis ἡ ἐκκλησία ἀποδέχεται. Scriba codicis nonnumquam incertus haeret et binas offert superpositas lectiones; saepius verba iterat vel omittit [1].

B, V — His accedit codex Baroccianus 221 saeculi XV [2] editionibus vulgatus, quarum duas tantum respicio, scilicet, Beveridge (B) et Valetta (V), cum Ralli-Potli ad verbum textum Beveridge referat.

[1] Sic, ut exemplo utar, fol. 103 r binas exhibet lectiones τὰς ἀφελομένας et τοὺς ἀφελομένους, fol. 103 v καθεστήκει et καθεστήκοι. Geminat autem fol. 102 r verba καὶ γεννήσει et fol. 103 r ἑκάτεροι; e contra, fol. 102 plures omittit litteras quas verbis superaddendas esse censuit, et fol. 105 v relinquit integram paragraphum, minutioribus characteribus ad marginem postea exscriptam.

[2] Cfr. supra pag. 7, not. 1.

Hos diversos codices si inspicias, deprehendes minime licere ab Opusculo tres ultimas paragraphos (n. 26-28) avelli; quas praetermittunt sane codices Vaticani, retinent vero Ambrosiani, vetustate praestantiores.

Praeterea, ex manuscriptorum collatione obviam fiunt duae Opusculi redactiones, quas redactiones α et β appello. Alteram praebent Ambrosianus 484 et Baroccianus 221; alteram Ambrosianus 682 et uterque codex Vaticanus. Hae duae redactiones et diverso verborum ordine et phrasibus quibusdam ab invicem discrepant. Sic, ut alia omittam quae in notis ad editionem criticam subiungo, redactio α habet in titulo πρῶτος θρόνος, et deinde: πᾶσαν τὴν οἰκουμένην ὁμοίως ἐνεργεῖν (n. 5), καθεστήκει ἐν Ῥώμῃ ἐπίσκοπος (n. 6), συνοδικαῖς ἐκείνου ψήφοις (n. 16) etc.; quibus in locis, secundum redactionem β legendum est: θρόνος πρῶτος, πᾶσαν ὁμοίως ἐνεργεῖν τὴν οἰκουμένην, ἐν Ῥώμῃ καθεστήκοι ἐπίσκοπος, ἐκείνων συνοδικαῖς ψήφοις etc. Loquens de Apostolis qui Romanae Sedis dignitatem commendant redactio α utitur: τὸν κορυφαῖον τῶν ἀποστόλων (n. 2), τὸν κορυφαῖον (n. 4), διὰ τοὺς κορυφαίους τῶν ἀποστόλων Πέτρον καὶ Παῦλον (n. 8); horum loco in redactione β veniunt: Πέτρον, Πέτρον, et ultimam phrasin simpliciter omittunt codices.

Ex his duabus redactionibus, quae simul tempore, in codicibus inquam saeculi XIII apparent, quarum utraque suis naevis laborat, praeferendam esse duxi redactionem β, quae propius accedit ad textum disputationis Nicolai Mesarites, in iis quae cum Opusculo nostro habet commune. In restituendo autem textu Opusculi quandoque, etsi perrarum, recurro ad codices A_1 et B alterius redactionis, sic postulante orationis sensu. Ceterum, qua potui diligentia variantes omnes lectiones ad calcem retuli.

Πρὸς τοὺς λέγοντας ὡς ἡ Ῥώμη θρόνος πρῶτος

1. Εἰ ἡ Ῥώμη ὅτι ἐδέξατο τὸν κορυφαῖον ἐπίσκοπον πρώτη, ἡ Ἀντιόχεια μᾶλλον ἕξει τὸ πρωτεῖον· ἔτη γὰρ ὀκτὼ πρὸ τῆς Ῥώμης ὁ ἀπόστολος Πέτρος ἐπεσκόπησεν ἐν Ἀντιοχείᾳ.

2. Ἔτι, εἰ διὰ Πέτρον ἡ Ῥώμη πρώτη, διὰ Ἰάκωβον τὸν ἀδελφὸν 5 τοῦ Κυρίου πρῶτον ἐπίσκοπον γεγονότα· καὶ ὑπ᾽ αὐτοῦ τοῦ Κυρίου· καὶ τὸν μαρτυρικὸν πρῶτον τελειώσαντα δρόμον, πολλῷ δικαιότερον τὰ Ἱεροσόλυμα τῆς Ῥώμης πρωτεύειν.

3. Ἔτι, εἰ ἀπὸ τῆς τῶν προσώπων ποιότητος τὸ πρωτεύειν τοῖς θρόνοις περίεστι, πῶς οὐ λαμπρῶς κατὰ πάντα τὰ Ἱεροσόλυμα τὸ 10 κράτος ἕξοι; αὐτὸς γὰρ ὁ Πέτρου καὶ ἡμῶν ἁπάντων κοινὸς πλάστης καὶ δεσπότης, ὁ πρῶτος καὶ μέγας ἀρχιερεύς, ἡ πηγὴ πάσης ζωῆς καὶ ἀρχιερατικῆς πάσης τάξεως, ἐν αὐτῇ τῇ τῶν Ἱεροσολύμων καὶ τὴν γέννησιν καὶ τὴν διατριβὴν ἔσχε· καὶ ἑαυτὸν ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου σωτηρίας ἑκὼν ἱεράτευσεν. 15

4. Ἔτι, εἰ διὰ Πέτρον ἡ Ῥώμη ζητεῖ τὸ πρωτεύειν, δι᾽ Ἀνδρέαν τὸν πρωτόκλητον καὶ γενέσει πρότερον ἀδελφὸν τὸ Βυζάντιον πρῶτον· οὐκ ὀλίγοις γὰρ ἔτεσι τοῦ Βυζαντίου τὴν ἐπισκοπὴν ἔφθασε προλαβών, πρινὴ τὸν ἀδελφὸν ῥωμαίων μετὰ τὴν Ἀντιόχειαν ἐπισκοπῆσαι.

5. Εἰ δὲ προφέρεις μοι τὸ « σὺ εἶ Πέτρος καὶ ἐπὶ ταύτῃ πέτρᾳ 20 οἰκοδομήσω μου τὴν ἐκκλησίαν » καὶ τὰ ἑξῆς, ἴσθι ὡς οὐ διὰ τὴν ἐν Ῥώμῃ εἴρηται ἐκκλησίαν· ἄπαγε· ἰουδαικὸν γὰρ τοῦτο καὶ ταπεινὸν

1 πρῶτος θρόνος A_1 B V 2 ὅτι *om.* A_1 3 ἔτη γὰρ ὀκτὼ] καὶ γὰρ ἢ B 4 ἐπεσκόπησεν] ἐπεσκόπει A_2 5 ἔτι] ὅτι A_2 || διὰ Πέτρον] διὰ τὸν κορυφαῖον τὸν ἀπόστολον A_1; διὰ τὸν κορυφαῖον τῶν ἀποστόλων B || πρώτη] πρῶτος θρόνος A_1 5-6 πρώτη... ὑπ᾽ αὐτοῦ τοῦ Κυρίου *om.* B || πρῶτον... ὑπ᾽ αυτοῦ τοῦ Κυρίου *om.* A_1 7 πρῶτον] πρώτως B 6 τελειώσαντα] διατελέσαντα A_1 || πολλῷ δικαιότερον *om.* V_1 V_2 9 ἔτι] ὅτι A_2 10 κατὰ πάντα] κατὰ πάντων A_1 B V 11 ἕξοι] ἕξει A_1 B V || ante Πέτρου *add.* καί A_1 V_2 B V; V_1 loco particulae lituram exhibet || ante κοινός *add.* ὁ A_2 12 ὁ μέγας καὶ πρῶτος A_1 13 post ἀρχιερατικῆς *om.* πάσης V_1 V_2 || ἐν αὐτῇ τῇ τῶν Ἱεροσολύμων] ἐν αὐτῇ A_2; ἐν αὐτοῖς A_1 B V 15 ἑκών *om.* V_1 V_2 16 ἔτι] ὅτι A_2 || Πέτρον] τὸν κορυφαῖον A_1 B V 18 γάρ *om.* A_2 19 μετὰ τὴν Ἀντιόχειαν *om.* B V 20 τὸ προφέρεις μοι A_1 21 τὴν ἐν Ῥώμῃ] τὴν Ῥώμην A_2 22 ἐκκλησίαν εἴρηται A_1 B V || ἄπαγε *om.* V_1 V_2 || ταπεινόν] ταπεινῶν A_2; ταπεινοῦν V_1 V_2

τὴν χάριν καὶ τὴν θειότητα αὐτῆς μέρεσί τισι καὶ τόποις περιγράφειν, ἀλλὰ μὴ ἀνὰ πᾶσαν ὁμοίως ἐνεργεῖν τὴν οἰκουμένην. ἀλλὰ καὶ τὸ « ἐν ταύτῃ τῇ πέτρᾳ » πῶς ἄν τις, κἂν λίαν θρασὺς ᾖ καὶ τὸ μὴ αἰσχύνεσθαι κλέος ἔχων, ἐκβιάσοιτο ἐπὶ τῆς ἐν Ῥώμῃ ἐκκλησίας εἰρῆ-
5 σθαι; εἴρηται δὲ δῆλον ἐπὶ τῇ θεολογησάσῃ τὸν Χριστὸν ὁμολογίᾳ Πέτρου, καὶ δι' αὐτῆς ἐφ' ὅλῃ τῇ εἰς τὰ πέρατα τῆς γῆς ταῖς διδαχαῖς τῶν ἀποστόλων ἐξαπλωθείσῃ τε καὶ θεμελιωθείσῃ ἐκκλησίᾳ, εἰς ἣν καὶ τὸ πανάγιον Πνεῦμα διὰ τῶν προφητικῶν σαλπίγγων, κατὰ τὴν ὑφή-
γησιν τοῦ ἱερωτάτου καὶ σεβασμίου ὅρου, ἀνομολογοῦμεν λελαληκέναι,
10 τὸ λαλῆσαν διὰ τῶν προφητῶν, ἱερολογοῦντες εἰς μίαν ἁγίαν καθολικὴν καὶ ἀποστολικὴν ἐκκλησίαν, οὐ πετριανὴν ἢ ῥωμαϊκήν, ὡς τὸ φιλόκαινον τῆς ῥωμαϊκῆς ἀπαιδευσίας βούλεται.

6. Ἔτι, εἴ τις ἐξ οὗ ἔδοξεν ἡ Ῥώμη προὔχειν ἐπισκέψαιτο, ἄλλοθεν γὰρ ἐξ ὧν εἴρηται οὐκ ἔστιν εὑρεῖν, εἰς τὸν ἔσχατον αὐτὴν μόλις
15 βαθμὸν συγχωρήσει, εἴπερ ἑλλήνων ψῆφος ἐν ἐκκλησίᾳ Θεοῦ παντελῶς ἄτοπον. Γαλιήνου γὰρ τοῦ τὰ ἑλλήνων θρησκεύοντος, ἐβασίλευε δὲ κατ' ἐκεῖνο καιροῦ τῆς Ῥώμης, τούτου τῇ κρίσει σεμνύνεσθαι αὕτη λάβοι ἂν τοῖς πρωτείοις. ἔτυχε μὲν γὰρ οὗτος ὁ Γαλίηνος ἐπὶ στρατείαν ἀνιὼν τὴν Ἀντιόχειαν παροδεύειν· τὸν δὲ Σαμοσατέα Παῦλον,
20 ὃς ἐπεσκόπει ταύτης, ψήφῳ τῶν ἀθροισθέντων ἐπισκόπων καὶ τῆς τιμῆς τῶν ἱερέων καὶ τοῦ θρόνου διαπεπτωκέναι· στασιάζειν δὲ καὶ βιάζεσθαι ἐπαναλαβεῖν τὰ ἀφῃρημένα, μὴ συγχωρεῖν δὲ τοὺς ἀφελομένους. πολλῆς δὲ τῆς μεταξὺ ἔριδός τε καὶ φιλονεικίας ἀτόπου ῥαγείσης, ἑκατέρα μοῖρα πρὸς μόνην λοιπὸν ἀπέβλεπε τὴν κοσμικήν τε καὶ βιάσασθαι

1 τὴν χάριν *om.* A_1 || καὶ] τό V_1 V_2 || τισι] τε A_1. Inspectis codicibus, puto legendum esse: καὶ ταπεινοῦν τὴν χάριν τὸ [τῷ] τὴν θειότητα αὐτῆς μέρεσί τισι καὶ τόποις περιγράφειν 2 τὴν οἰκουμένην ὁμοίως ἐνεργεῖν A_1 B V 5 δῆλον] δηλονότι A_2 || ὁμολογίᾳ Πέτρου] ὁμολογήσει Πέτρου A_1; ὁμολογίᾳ πέτρᾳ B; ὁμολογίας πέτρᾳ V 6 post διδαχαῖς *add.* διά A_1 7 τε *om.* V_1 V_2 B V || ἐξαπλωθείσῃ... ἐκκλησίᾳ] ἐξαπλωθείσῃ τῆς ἐκκλησίας καὶ θεμελιωθείσῃ A_1 10 ἁγίαν *om.* B V 11 φιλόκαινον] φιλόνεικον V_1 V_2; φιλόκενον A_1 B V 13 ἔτι] ὅτι A_2 || προὔχειν] προέχειν A_2 || ἄλλοθεν] ἄλλοθι B V 14 γάρ] καί A_2 || αὐτὴν μόλις βαθμόν] αὐτῆς μόλις βαθμόν V_1 V_2; αὐτὴν βαθμὸν μόλις αὐτήν B V; animadvertit autem V subaudiendum esse verbum εἶναι vel τετάχθαι 16 ἄτοπον] ἄτοπος A_1 B V || Γαλιήνου] Γαληινοῦ A_1; Αὐρηλιανοῦ B V || δέ] γάρ A_1 17 τῇ *om.* B V || σεμνύνεσθαι] σεμνύνεται V 18 λάβοι ἂν τοῖς πρωτείοις] λάβοι τὰ πρωτεῖα A_1 V; λάβοι τοῖς πρωτείοις B || ὁ *om.* V_1 V_2 || Γαλίηνος] Γαληινός A_1; Αὐρηλιανός B V || ἐπὶ στρατείαν] ἀπὸ στρατείας A_1 19 post ἀνιών *add.* καί B V || Ἀντιόχειαν] Ἀντιόχου V_1 V_2 20 ταύτης] ταύτην A_1 21 διαπεπτωκέναι] διαπεπτωκότα V_1 V_2; διαπεπτωκέναι καί B V || δέ *om.* V_1 V_2 B V 23 τε *om.* A_1

δυναμένην χεῖρα· οἱ μὲν ὅπως παύσωσι τὴν τυραννίδα Παύλου· ὁ δὲ
ὅπως σχοίη καὶ τὰς ἐκείνων ψήφους ἀθετεῖν καὶ τυραννεῖν ἀδεῶς
θεσμοὺς πατρῴους. δέονται γοῦν, τῆς χρείας βιαζομένης, εἰ καὶ ἀνὰ
μέρος καὶ χωρίς, ἑκάτεροι τῆς βασιλικῆς συγχερείας. ὁ δέ, ἵνα τὰ μεταξὺ
παρήσω, μὴ συνιέναι φάμενος ὅσα ἐν σφίσι διαφιλονεικοῦσιν, ἅτε μὴ 5
δὲ τῶν παρ' αὐτοῖς δικαίων ἔχοι τὴν γνῶσιν, ἐπὶ τὸν Ῥώμης ἄγειν
τὴν δίκην ἐκέλευε· καὶ στέργειν καὶ μὴ βουλομένους ἃ ἂν ἐκεῖνος
δικάσειε, ἤδη μέχρι τούτου καὶ τοῦτο πεπυσμένος ἄλλοθεν ὡς τῆς
αὐτῆς αὐτοῖς θρησκείας καθεστήκοι ἐν Ῥώμῃ ἐπίσκοπος. ἐντεῦθεν ἔδοξέ
τισι τὴν Ῥώμην οἷς καὶ δόξειε τὰ πρῶτα φέρειν τοῖς ὅλοις, καὶ εἰς 10
τυραννίδα πάντων τὴν ἀρχιερωσύνην προβάλλεσθαι. τοῖς δέ γε Χριστοῦ
μαθηταῖς καὶ τὸ χριστιανοῖς εἶναι μὴ καταψευδομένοις πῶς ἂν εἴη
περὶ πρωτείων ἀγών, καὶ τότε ἱερεῦσιν οὖσι; τὸ δὲ « ὅστις θέλει ἐν
ὑμῖν εἶναι πρῶτος ἔστω πάντων ἔσχατος » ποῦ θήσομεν;

7. Ὅτι ἡ πρώτη σύνοδος ἑκάστῃ ἐπαρχίᾳ ἐκανόνισε τὰ οἰκεῖα 15
δίκαια προσεῖναι καὶ μηδέτερον μηδετέρου ἐπεισπηδᾶν τοῖς ὁρίοις,
μηδὲ τὰς ἀλλοτρίας ὑποσπᾶν τε καὶ ὑφ' ἑαυτὸν ποιεῖσθαι διοικήσεις.

8. Ἡ δὲ δευτέρα σύνοδος διὰ τὸ βασιλείᾳ τὴν Ῥώμην λαμπρυνθῆναι προὔχειν ἀποφηναμένη, οὐ διὰ Πέτρον ἢ Παῦλον, ὁμοίως 20
καὶ τὴν Κωνσταντινούπολιν, ὡς βασιλείᾳ τιμηθεῖσαν, τὰ ἴσα μετ' ἐκείνην
ἔχειν προνόμια ἐψηφίσατο.

1 ὁ δέ *om.* A_2; οἱ δέ V_1 V_2 3 θεσμοὺς] δεσμοὺς A_1. Textum erroneum ducit V, qui illum complet in notula: παρὰ θεσμοὺς πατρῴους vel θεσμοὺς πατρῴους παραβαίνων || γοῦν] οὖν V_1 V_2 B V || ἑκάτεροι] ἑκατέρας A_1 4 συγχερείας] συγγενείας A_1 || ἵνα *om.* B V 5 παρήσω] παρίσως B V || διαφιλονεικοῦσιν] φιλονεικοῦσιν V_1 V_2 || ἅτε μὴ δὲ] ὅτι μὴ δὲ V_1 V_2; ὥστε μηδὲ B V 6 αὐτοῖς δικαίων ἔχοι] αὐτοῖς δικαίων ἔχει A_1; αὐτῆς δικαίων ἔχων A_2; αὐτῶν δικαίαν ἔχειν B V 7 post στέργειν *om.* καί A_1 B V 8 ἤδη μέχρι τούτου *om.* V_1 V_2 || τοῦτο] τούτου B V || πεπυσμένος] πεπεισμένος B V || τῆς *om.* A_1 9 αὐτοῖς *om.* A_1 B V || ἐν Ῥώμῃ καθεστήκει A_1 B V || ἐπίσκοπος *om.* B V || ἐντεῦθεν ἔδοξέ τισι τὴν Ῥώμην *om.* B V 7-11 καὶ στέργειν... προβάλλεσθαι inter uncinos includit V « ὡς ἁμαρτημένον παντῶς διὰ λέξεων ἔκπτωσιν » in editione vulgata 12 χριστιανοῖς] χριστιανοὺς A_1 B V 13 ante πρωτείων *add.* τῶν A_1 14 πάντων ἔσχατος] πάντων διάκονος A_1; ὑμῶν διάκονος B V || post θήσομεν *add.* τὸ πρωτεῖον A_1 15 ὅτι] ἔτι BV || ἑκάστῃ ἐπαρχίᾳ] ἑκάστης ἐπαρχίας A_1 16 μηδετέρου] ἑτέρου A_1 B V || ὁρίοις] ὅροις V_1 V_2 17 ὑφ' ἑαυτὸν] ὑφ' ἑαυτῶν A_1; ἑαυτῶν B V 20 διὰ Πέτρον ἢ Παῦλον] διὰ τοὺς κορυφαίους τῶν ἀποστόλων Πέτρου καὶ Παύλου A_1; διὰ τοὺς κορυφαίους Πέτρον καὶ Παῦλον B V || post ὁμοίως *add.* δέ V_1 V_2 21 ὡς] τῇ V_1 V_2 || βασιλείᾳ *om.* A_2

9. Ἡ δὲ τετάρτη προκρίνει πασῶν τὴν Κωνσταντινούπολιν, μὴ ἀνασχομένη προκαθίσαι βιγίλιον· ἐξ οὗ καὶ ἀταξίαι Βιγιλίου κατὰ Μηνᾶ ἐποιήθησαν, καὶ ποινὴν παιδικὴν ὁ Βιγίλιος ἔτισε.

10. Ὅτι καὶ πρὸ Βιγιλίου Ἰωάννης ὁ τῆς Ῥώμης ἀνελθών, οὐδὲν περὶ πρωτείων διηνέχθη, ἐβασίλευε δὲ καὶ τότε Ἰουστινιανός, ἀλλὰ καὶ τὴν ἱερατικὴν στολὴν ὡς ἔθος τοῖς ἐν Κωνσταντινουπόλει περιβαλών, πρὸς τοῖς εὐωνύμοις μέρεσι τοῦ κατ' ἐκεῖνο καιροῦ πατριαρχοῦντος Ἐπιφανίου καθεσθείς, οὐδὲν ἐδυσχέρανεν. ἀνῆλθε δὲ καὶ πρὸ τοῦ Ἰωάννου, ἐπὶ τῆς αὐτῆς βασιλείας, ὁ περιώνυμος Ἀγαπητός, καὶ τὸν βίον ἐν Κωνσταντινουπόλει ἀπέλιπεν.

11. Εἰ δὲ λέγεις ὅτι ἡ ἐν Σαρδικῇ διατάσσεται τὸν Ῥώμης ἐξετάζειν τὰς τῶν ἑτέρων ἐπισκόπων ψήφους, πολλαχόθεν ἔχει τὸ εὐκατάλυτον.

12. Πρῶτον μέν, ὅτι τοπικὴ οὖσα ἀνατέτραπται ὑπὸ τῆς οἰκουμενικῆς τετάρτης συνόδου· αὕτη γὰρ τῷ Κωνσταντινουπόλεως ἀρχιερεῖ μᾶλλον τὰς ἑτέρων κρίσεις ἐξετάζειν ἀπένειμε.

13. Δεύτερον, ὅτι ὁ ταύτης προεδρεύσας Ὅσιος Κουδρούβης τῷ ἀρειανισμῷ ἐπὶ τέλει που τοῦ βίου καὶ τῇ τοῦ ἁγίου Ἀθανασίου καθαιρέσει ὑπέγραψεν, ἐναντία τῇ τε οἰκείᾳ χειρογραφίᾳ καὶ τῇ γνώμῃ ἣν ἔχων ἐν Σαρδικῇ ἐγνωρίζετο διαπραξάμενος. ἄλλως τε, ὅτι οὗτος ὁ Κουδρούβης τῆς ῥωμαϊκῆς προεδρείας ἐπέχων τὸ πρόσωπον καὶ τοῦ δικαίου μείζονα τὴν χάριν αὐτῇ συνεισήνεγκε, μάλιστα τηνικαῦτα· οὐ μόνον οὐ παρόντος τοῦ Κωνσταντινουπόλεως, ἀλλὰ καὶ αἱρέσει προσανακειμένου, οὐ τὴν τυχοῦσαν σπουδὴν ἐπεποίητο. πλήν, εἰ αὕτη τὰς ἔμπροσθεν οἰκουμενικὰς συνόδους, καὶ μάλιστα τὴν πρώτην, ἣ ἑκάστῃ ἐπαρχίᾳ τὰ οἰκεῖα διασώζεσθαι ἀβίαστα παντελῶς κανονίζει δίκαια, εἰ οὖν αὕτη τοπικὴ οὖσα τὴν οἰκουμενικὴν ὑπερορᾷ, ἐν αὐτῷ μάλιστα τῷ μέρει τούτῳ, τίς ἂν αὐτῇ ἐπιβλέψειε;

14. Τρίτον, ὅτι Μάρκελλον καὶ ἄλλους τινὰς αἱρεσιώτας, εἰ καὶ τῆς ἀκριβείας ἀγνοίᾳ ὅμως ἀθώους ἀποφηναμένη αἰσχύνην ὤφλησεν.

1 πασῶν] πᾶσι B V 2 Βιγίλλιον usurpat A_1 A_2 || Βιγιλίου *om.* B V 4 ὅτι] ἔτι B V || οὐδέν] δέν V_1 5 πρωτείων] πρωτείου A_1 || τότε] τοῦτο A_2 || καί *om.* B V 7 ἐκεῖνο] ἐκεῖνον A_1 8 τοῦ *om.* B V 9 ἐπί *om.* A_1 || αὐτῆς] αὐτοῦ A_2 10 ἀπέλιπεν] ἔλιπεν A_1 11 ἡ *om.* A_1 12 ἐπισκόπων] ἐνοριῶν B V 13 ὅτι *om.* A_1 || ἀνατέτραπται] ἀνατρέπεται A_1 14 post τῷ *add.* τῆς V_2 15 ἀπένειμε] ἐπένειμε A_1 16 δεύτερον *om.* A_2 || ante Ὅσιος *add.* ὁ A_2 17 που *om.* B V 18 τε *om.* A_1 19 ἔχων] ἔχειν B V || post ἐν *add.* τῇ V_2 || post ἄλλως τε *add.* καί A_2 20 ἐπέχων] ἔχων V_1 V_2 21 συνεισήνεγκε] συνεισηνέγκειν A_1 V_1 V_2; συνεισενέγκας B V 23 εἰ] ἡ A_1 24 ἥ] ἥτις V_1 V_2 25 διασώζεσθαι] διασώξεσθαι A_2 26 τὴν οἰκουμενικήν] τῆς οἰκουμενικῆς A_2 28 τρίτον] πέμπτον A_2 29 ἀθώους] ἀθρόους A_1

καὶ γὰρ ἡ ἐκκλησία τοῦ Θεοῦ, τὰς ἐκείνης ἀλογήσασα ὑπὲρ αὐτῶν ὡς ἀμαθεῖς καὶ ἀνεξετάστους ψήφους, πάσης αὐτοὺς ἱερωσύνης εἰς τέλος ἐξεκήρυξε.

15. Τετάρτον, ὅτι μερισθέντες οἱ συνελθεῖν ὁμολογήσαντες ἀλλήλοις, οἱ μὲν τὴν Σαρδικήν, οἱ δὲ τοὺς Φιλίππους κατέλαβον, καὶ καταστασιάσαντες ἀλλήλων καθαιρέσεις καὶ ἀναθεματισμοὺς ἐψηφίζοντο.

16. Πέμπτον, ὅτι ἡ ἐν Καρθαγένῃ σύνοδος μικροῦ ἔτη δυοκαίδεκα εἰς ἀκρίβειαν ἐξαναλώσασα τῶν ζητουμένων, οὐ μόνον οὐδὲν αἰδέσιμον ἀπένειμε τῇ ἐν Σαρδικῇ, ἀλλ' οὐδ' ὅτι γέγονεν ἠξίωσεν εἰδέναι. εἰς δὲ τοὺς κανόνας ἐγκύψασα τῆς πρώτης συνόδου, γράφει ἀποτόμως πρὸς Κελεστῖνον, ἤδη γὰρ οὗτος τρίτος ἀπὸ Ζωσίμου τὸν θρόνον ἐχειρίζετο τῆς Ῥώμης, μηκέτι τολμᾶν τὸν ἀρχιερέα Ῥώμης τὰς ἑτέρων ἀναψηλαφᾶν ψήφους, ὡς μηδενὸς κανόνος τοῦτο κελεύοντος. καὶ ἡ ἐν Βενεθάλοις σύνοδος, πάλιν τοῖς τῆς πρώτης ἐξακολουθήσασα κανόσι, τοὺς μὲν ὑπὸ τὸν Ῥώμης ἐπισκόπους ταῖς ἐκείνου συνοδικαῖς ψήφοις ἐκέλευσεν ὑπείκειν, τοὺς δὲ ὑπὸ τὸν Ἀλεξανδρείας τοῦ σφῶν ἀρχιερέως, καὶ τοὺς ἄλλους ὁμοίως.

17. Ὅτι πολλάκις οἱ ῥωμαῖοι κατὰ Θεοῦ ἀρχιερέων ἀλόγως ὁρμήσαντες, ἐκείνους μὲν μικρὸν ἢ οὐδὲν παρελύπησαν, ἑαυτοὺς δὲ μεγάλης αἰσχύνης ἐνέπλησαν. ὡς κατὰ Φλαβιανοῦ τοῦ Ἀντιοχείας, ἐπὶ ἔτη οὐκ ὀλίγα, οὐδ' ὀλίγον, ἀλλ' ἐφ' ἑξῆς κατὰ διαδοχὴν ἐκκηρύττοντες καὶ ἀναθεματίζοντες· εἰ καὶ ὁ τούτων τελευταῖος, ἄμεινον τῶν ἄλλων εἰ καὶ ἄκων συνελαθείς, τὴν ἄλογον ἔχθραν εἰς φιλίαν ἐλύσατο. εἶτα Εὐθύμιον καὶ Μακεδόνιον οἱ ῥωμαῖοι Θεοῦ ἀρχιερεῦσιν οὐδαμῶς συντάττουσιν· ἀλλ' οὐδὲν ἧττον ἡ μνήμη αὐτῶν καὶ τὸ ὄνομα ἀνὰ πᾶσαν τὴν ἐκκλησίαν ἀνακηρύττεται λαμπρὸν ὡς ἐπὶ λαμπροῖς ἀγωνίσμασιν.

1 τάς] τῶν A_2 2 ἀμαθεῖς καὶ ανεξετάστους ψήφους] ὡς ἀμαθῶν καὶ ἀνεξετάστων ψήφων A_2 3 ἐξεκήρυξε] ἐξήρκεσεν A_1 4 τετάρτον] ἕκτον A_2 5 τούς] τάς A_1 || καταστασιάσαντες] καταστασιάζοντες B V; στασιάσαντες V_1 V_2 7 πέμπτον] ἕβδομον A_2 || ἡ *om.* A_2 || ante ἔτη *add.* ὅτι V_1 V_2 8 οὐ μόνον *om.* A_1 9 ἐν *om.* A_1 || οὐδ' ὅτι] οὐκ' ἐτι A_2 10 εἰδέναι ἠξιώσεν B V 14 καί] ὅτι A_2; ὅτι καί A_1 B V || Βενεθάλοις] Βενεθάλης A_2 15 ἐπισκόπους] ἐπίσκοπον V_1 V_2 || ἐκείνου συνοδικαῖς ψήφοις] συνοδικαῖς ἐκείνου ψήφοις A_1; ἐκείνων συνοδικαῖς ψήφοις A_2 B V 16 ὑπείκειν ἐκέλευσεν A_1 B V || post Ἀλεξανδρείας *add.* ἄνδρον V_2 17 ἄλλους] ἄλλως A_2 18 paragraphos 17-25 *om.* A_2 19 μικρόν] μικρά V_1 V_2 20 αἰσχύνης μεγάλης B V || ἐνέπλησαν] ἐπλήρωσαν A_1 21 οὐδ' ὀλίγον *om.* B V || ἐφ' *om.* B V || κατά *om.* B V; hic ultimus animadvertit: «γραπτέον· οἶμαι 'ἐκ διαδοχῆς' ἢ 'κατὰ διαδοχήν'» 22 τούτων] τούτου B V 25 αὐτῶν ἡ μνήμη A_1 B V 26 τήν *om.* A_1 B V || ὡς *om.* A_1 B V

18. Ὅτι καθαιρεθέντα παραλογώτατα τὸν τὸ τοῦ Θεοῦ ἀληθῶς
στόμα καὶ νοῦν οὐράνιον Χρυσόστομον Ἰωάννην ὁ μὲν ῥωμαίων
πρόεδρος Ἰννοκέντιος πολλὰ σπουδάσας εἰς τὴν οἰκείαν ἐπαναγαγεῖν
τιμὴν οὐδὲν ἴσχυσεν· ὁ δὲ Κωνσταντινουπόλεως Ἀττικός, πολλὰ τοῦ
5 Ἀλεξανδρείας δυσανασχετοῦντος, εἰς τὴν τῶν ἀρχιερέων τιμὴν ἐπανήγαγε, τοῖς ἱεροῖς διπτυχοῖς ἐντάξας αὐτοῦ τὸ ὄνομα. ἕκαστος γὰρ τῷ
οἰκείῳ θρόνῳ τῶν ἄλλων ἐστὶν ἐπικρατέστερος.

19. Ὅτι Νεκτάριος Μάξιμον, εἰ καὶ παραλόγως, ὅμως πρὸ αὐτοῦ
χειροτονηθέντα, καθεῖλε· καὶ Μηνᾶς ὁμοίως Ἄνθιμον τὸν Τραπε-
10 ζούντιον· εἰ βούλει δὲ καὶ Ἀνατόλιος τὸν Διόσκορον, ὃς ἐκεῖθέν τε
τὴν χειροτονίαν εἶχε, καὶ ταῖς σπουδαῖς Διοσκόρου τὸν Κωνσταντινουπόλεως ἐνεχειρίσθη θρόνον.

20. Ὅτι Μάξιμον τὸν ὁμολογητὴν ὡς ὀρθόδοξον οἱ αἱρετικοὶ
καθεῖλον, ἀντικατέστησαν δὲ Κύριλλον τοῖς Ἱεροσολύμοις ὑπονοού-
15 μενον ἀρειανίζειν· ὀρθοδοξῶν δὲ γνωρισθεὶς ὑπὸ Ἀκακίου τοῦ Καισαρείας, καὶ αὐτοῦ τὴν ὀρθοδοξίαν μὴ ἀθετοῦντος, συσκευὴν ὑπέμεινεν·
ὕστερον μέντοι καὶ ὑπ᾽ ἀρειανῶν καθηρέθη. Μάξιμον δ᾽ οὖν καὶ Κύριλλον ὁμοίως ὡς ἀρχιερεῖς Ἱεροσολύμων ἡ ἐκκλησία τοῦ Θεοῦ τιμῶσα
διαπαντὸς περιέπει.

20 21. Ὅτι Μελέτιος ὁ θεῖος, τοῦ θαυμαστοῦ Εὐσταθίου παρὰ
πάντα θεσμὸν ὑπὸ ἀρειανῶν συσκευασθέντος καὶ τοῦ θρόνου ἀπελαθέντος, τῇ ἀντιοχέων ἐνθρονίζεται· φανερῶς δὲ τὴν εὐσέβειαν κηρύξας,
ὑπὸ τῶν αἱρετικῶν καὶ αὐτὸς ἐξορίζεται, χρόνῳ δὲ ὕστερον τῇ ἀντιοχέων ἀποκαθίσταται. καὶ ἑκάτερος αὐτῶν ὡς ἀρχιερεὺς Ἀντιοχείας καὶ
25 τιμᾶται καὶ μεγαλύνεται.

22. Ὅτι καὶ Ἠλία τοῦ Ἱεροσολύμων δι᾽ εὐσέβειαν τοῦ θρόνου
ἀπελαθέντος, Ἰωάννης ὑπὸ τῶν αἱρετικῶν ἀντικαθίσταται· καὶ ὀρθό-

1-2 παραλογώτατα... Ἰωάννην] παραλογώτατον τὸν θαυμάσιον καὶ θεῖον Ἰωάννην τὸν Χρυσόστομον A_1 B V   3 Ἰννοκέντιος] Ἰνοκέντιος A_1; Ὀννοκέντιος V_1 4 ἴσχυσεν οὐδέν V_1 V_2 5 Ἀλεξανδρείας] Ἀλεξάνδρου V_2; correcta est tamen haec lectio et restituta vox Ἀλεξανδρείας   6 τῷ *om.* B V   11 τήν *om.* A_1 || Διοσκόρου σπουδαῖς A_1 B V   14 ἀντικατέστησαν] ἀντεκατέστησαν B V   15 Ἀκακίου] ἀκακίας B V, qui ultimus corrigit in notula ὑπο Ἀκακίου || τοῦ *om.* A_1 16 τὴν ὀρθοδοξίαν] ὀρθοδοξίας B V || ἀθετοῦντος] ἀρετοῦντος A_1 || ὑπέμεινεν] ὑπομένει A_1 B V   17 οὖν *om.* A_1 18 ὡς *om.* A_1 B V || ἀρχιερεῖς Ἱεροσολύμων *om.* B V || τιμῶσα] τιμᾶται B V   19 περιέπει *om.* B V   22 ἀντιοχέων] Ἀντιόχου V_1 V_2 || τήν *om.* B V   23 ἀντιοχέων] Ἀντιόχου V_1 V_2 24 ἑκάτερος] ἅτερος V_1 V_2 || αὐτῶν] τούτων A_1 26 δι᾽ εὐσέβειαν] δι᾽ εὐσεβείας B V, qui ultimus corrigit in notula: δι᾽ εὐσέβειαν   27 ἀπελαθέντος] ἐκβληθέντος A_1 B V

δοξον ἑαυτὸν ἀνακηρύξας, παρὰ τῆς ὀρθοδοξούσης ἐκκλησίας μετὰ τῶν ἀρχιερέων συντάσσεται, μηδὲν τῆς τιμῆς καὶ δόξης ἐλαττουμένης τοῦ ἐν ἁγίοις Ἠλία. οὕτω πανταχοῦ ἡ ἐκκλησία τὰ τῆς εἰρήνης μεταδιώκει.

23. Ὅτι Εὐθύμιος ὡς ὀρθόδοξος τῆς κωνσταντινουπολιτῶν ἐκκλησίας ἀπελαύνεται, καὶ Μακεδόνιος ὁ τούτου σκευοφύλαξ ἀντεισάγεται· 5 καὶ ὀρθόδοξον ἑαυτὸν ἀνομολογήσας, εἴπερ τις ἄλλος, τῇ ἐκκλησίᾳ τετίμηται θαυμαζούσῃ καὶ διὰ τιμῆς ἀγούσῃ καὶ τὸν γενναῖον Εὐθύμιον.

24. Ὅτι Εὐτύχιος παραλόγως ἀπηλάθη τοῦ θρόνου· ἀντικατέστη δὲ Ἰωάννης, ὁμοίως Εὐτυχίῳ τὰ ὀρθὰ κρατύνων δόγματα· καὶ ἑκάτερον ἡ ἐκκλησία τῶν ἴσων γερῶν ἀξίους ψηφίζεται. 10

25. Ὅτι Ἀναστάσιος ὁ Θεουπόλεως, παρὰ πάντα θεσμόν, παρὰ Ἰουστίνου τῆς ἀντιοχέων ἀπελήλαται, ἀνὴρ τά τε ἄλλα δεξιὸς καὶ ἰσχυρογνώμων τὰ τῆς πίστεως· ἀντ' αὐτοῦ δὲ χειροτονεῖται Γρηγόριος ὁ θαυμάσιος, καὶ ἐπέκεινα τῶν εἴκοσι ἐτῶν τῇ ἀρχιερωσύνῃ διαπρέπων ἐτελεύτησε· καὶ ἀποκαθίσταται πάλιν Ἀναστάσιος, Μαυρικίου τὰ ῥωμαίων σκῆπτρα διέποντος καὶ ἰθύνοντος. καὶ ἑκάτερον αὐτῶν ἡ ἐκκλησία ἀποδέχεται. 15

26. Ὅτι τὴν σαββάτων νηστείαν ῥωμαῖοι φασὶν Ἀμβρόσιον αὐτοῖς παραδεδωκέναι καὶ Γρηγόριον, ὃς καὶ τὸν διάλογον ἐποίησε, καὶ Λέοντα τὸν μέγαν, καὶ Ἰννοκέντιον. κομίζουσι δὲ εἰς ἀπόδειξιν 20 τοῦ δεῖν νηστεύειν τὰ σάββατα Πέτρον τὸν ἀπόστολον νηστεύσαντα ἐν σαββάτῳ καὶ καθελόντα Σιμῶνα.

27. Ὅτι περὶ τοῦ ξυρᾶσθαι ἀπολογεῖσθαί φασιν αὐτοὺς ὡς ἐκ τῆς κατὰ τὸν μακάριον Ἰὼβ μιμήσεως τοῦτο παρέλαβον· καὶ γάρ φασιν αὐτὸν ξυρήσασθαι ἐπὶ ταῖς συμφοραῖς, ὡς οὖν φασὶ πένθους ὑπάρχειν ἐνδεικτικόν. χρώμεθα δὲ αὐτῷ καθ' ὁμοιότητα πενθοῦντες τὰς ἡμῶν ἁμαρτίας. 25

28. Ὅτι τὴν τοῦ κρέους ἀπόθεσιν ποιοῦνται καθ' ἣν ἡμεῖς τὸν τυρόν· καθ' ἣν ἄγομεν τὴν πρώτην τῶν νηστειῶν.

2 δόξης] δίκης B V 7 τετίμηται] τιμᾶται V_1 V_2 || θαυμαζούσῃ] θαυμαζοῦσι B V; qui ultimus complet: θαυμαζοῦσι μέντοι || ἀγούσῃ] ἄγουσι B V 8 ἀντικατέστη] ἀντεκατέστη A_1 11 παρὰ πάντα θεσμόν *om.* V_1 V_2 12 post ἀντιοχέων *add.* ἐφορίας A_1 || ἀπεληλαται] ἀπελήλατο A_1 13 τά] διά A_1 16 διέποντος καὶ *om.* V_1 V_2 17 paragraphos 26-28 *om.* V_1 V_2 || post τήν *add.* τῶν A_1 B V || ῥωμαῖοι... αὐτοῖς] Ἀμβρόσιόν φασι τοῖς ῥωμαίοις A_1 B V 19 Γρηγόριον... εποίησε] Γρηγόριον τὸν Διάλογον A_1; Γρηγόριον τὸν θεολόγον B V 20 Ἰννοκέντιον] Ἰνοκέντιον A_1 A_2 21 τὰ σάββατα *om.* A_2 || Πέτρον τὸν ἀπόστολον] τὸν κορυφαῖον ἀπόστολον Πέτρον A_1 B V 23 περί *om.* A_1 B V || αὐτούς] τοὺς ῥωμαίους A_1 B V 24 κατά] *om.* A_1 || τόν *om.* B V || τοῦτο παρέλαβον *om.* A_1 B V 25 ξυρήσασθαι] ξυρᾶσθαι A_2 || ὡς οὖν] καὶ γάρ A_1 B V || ὑπάρχειν ἐνδεικτικόν] ὑπάρχοντι ἐνδεικτικῷ A_2 26 ante χρώμεθα *add.* καὶ ἡμεῖς B V 27 κρέους] κρέατος A_1; κρέως B V 27-28 ἡμεῖς... νηστειῶν *om.* A_2

Sententiae de auctore Opusculi

In editione a Valetta adornata Opusculum ad genuina Photii scripta prima vice accedit; priores enim editores de Photio altum silentium servant, etiamsi iam anno 1785 Franciscus Fontani, Ricardianae bibliothecae praefectus, Photium auctorem pronuntiaverit huiusce nostri Opusculi (1), quod ipse ducit libello Συναγωγαί seu « Interrogationes decem » adscribendum: « In duobus vero codicibus Vaticanis 829 scilicet et 1150 ab eodem Vignolio (2) monemur pro hoc X Erotemate inveniri aliud huiusmodi, id est Πρὸς τοὺς λέγοντας ὡς ἡ Ῥώμη θρόνος πρῶτος. Adversus eos qui dicunt Romam primum esse thronum, cuiusque initium ita se habet: Εἰ ἡ Ῥώμη, ὅτι ἐδέξατο τὸν κορυφαῖον..... Longiorem hanc interrogationem et maximi sane momenti perquamlibenter protulissemus integram, ni eam Cel. [sic] Beveregius in *Pandectas* publici iuris fecisset, veluti alteram ex tribus epistolis *Leonis Archiepiscopi Bulgariae de Azymis*; perperam tamen, nam Photium redolent tum sententiae, tum sermonis perspicuitas et dictio, uti videre est ex allato initio, quod ideo in medium attulimus, ne in nullo scilicet nostra deesset opera, immane enim distabat editum ab eo quod in praedictis codicibus legebatur; et hac puto de causa initium hoc ipsum excripsisse etiam Vignolium, etsi illud Latio, uti alia, non donavit » (3).

Verumtamen haec sententia ignota remansit (4), donec illam commemmorarunt suis in operibus Valetta et Hergenröther, varia tamen fortuna. Valetta enim, relata sententia Fontani opus Photio tribuentis, nihil pronuntiare audet (5). E contra,

(1) F. Fontani, *Novae eruditorum deliciae seu veterum* Ἀνεκδότων *opusculorum collectanea*, t. I, Florentiae 1785, pars 2, p. 79 s.

(2) Ab illo acceperat Fontani decimam interrogationem, quam Vignolius in Codicibus Vindobonensibus repererat.

(3) F. Fontani, o. c., p. 79-80, nota.

(4) Cfr., ex. gr., J. N. Jager, *Histoire de Photius, Patriarche de Constantinople*, Louvain 1845, p. 362 ss., quibus loquitur de Photii scriptis.

(5) « Ἀλλὰ εἰ μὲν ταῦτα οὕτως ἔχει, εἴτε μή, ἄλλοι κρινάτωσαν ». I. N. Valetta, Φωτίου τοῦ σοφωτάτου καὶ ἁγιωτάτου Πατρ. Κωνστ. Ἐπιστολαί, London 1864, p. 567, not. 2.

clarissimus Ioseph Hergenröther in suo opere de patriarcha Photio, innixus criteriis tam extrinsecis quam intrinsecis aperte favet origini photianae; etsi Opusculum ducat tantum excerptum ex longiore quodam deperdito opere (1).

Haec Hergenröther opinio apud nostros auctores de theologia photiana disserentes magno favore recepta fuit. Aurelius Palmieri, cum formidine tamen, in illam inclinat (2). Maiore cum fiducia ea utitur Martinus Jugie, qui argumentationem Hergenröther suam facit et tempus compositionis assignat, annos nempe 864-867 (3). Theophilus Spáčil eadem, quam dicit com-

(1) « Für die Autorschaft des Photius sprechen nun 1) die Angaben zweier vatikanischer Codices, in denen diese Schrift unmittelbar auf die Συναγωγαί folgt, 2) die Gedanken und die Schreibart, wie schon Fontani erkannte, der da sagte: Photium redolent tum sententiae tum sermonis perspicuitas et dictio, 3) die besonders dem Photius geläufigen Phrasen und Ausdrücke, 4) die sehr zahlreichen Anklänge an andere Schriften des Photius, die Verwandtschaft mit den ebengenannten Συναγωγαί, sowie mit mehreren aus den Briefen des Papstes Nikolaus sich ergebenden Daten bezüglich der von Michael III oder richtiger von Photius geäusserten Ansichten über den römischen Primat. Viele Einzelheiten, selbst irrthümliche Angaben, stimmen ganz mit den von Photius anderwärts vorgebrachten Behauptungen, Anschauungen und Erörterungen überein. Vielleicht ist das Ganze nur ein Excerpt aus einer grösseren Arbeit und so nur in mangelhafter Gestalt uns erhalten ». J. Hergenröther, *Photius, Patriarch von Constantinopel*, t. III, Regensburg 1869, p. 171-172; cfr. t. I, p. 662 s.

(2) « Firmis argumentis authenticitas huiusce levidensis scriptionis non roboratur: sat probabili tamen coniectura eam suo e penu Photium deprompsisse qui assereret, fucum veritati non faceret ». A. Palmieri, *Theologia Dogmatica Orthodoxa*, t. II, Florentiae 1913, p. 16.

(3) « Nous acceptons donc avec Hergenröther l'authenticité de cet opuscule, qui n'est peut-être qu'un extrait où le resumé d'un ouvrage plus développé, et qui nous paraît bien rentrer dans la catégorie des écrits que le Concile romain du 869 condamna aux flammes parce qu'ils attaquaient le Siège de Rome. Photius dut le composer, sans, peut-être, le signer, après qu'il eut été solennellement condamné et déposé par le pape Nicolas Ier au Concile romain du 863, c'est-à-dire, entre les années 864 et 867, à moins qu'il ne faille y voir un fruit des loisirs de son premier exil (867-877) ». M. Jugie A. A., *Photius et la Primauté de Saint Pierre et du Pape*, Rome 1921 (Estratto dal *Bessarione*, XXIII-XXIV, 1919-1920), p. 9. Quare, et nostro Opusculo larga manu usus est in aliis suis scriptis; cfr. eius *Theologia Dogmatica Christianorum Orientalium*, t. I, Parisiis 1926, p. 123, 131-138; *Primauté*, *Dictionnaire de Théologie Catholique*, t. XIII (1936), c. 366 s.

munem, abundat sententia [1]; quam probant etiam Aemilius Amann [2] et Georgius Hofmann [3], historicum agentes.

Maiore cum difficultate Opusculum admissum fuit a separatis. Contra illud insurgit Theodorus Kurganov, qui absurdum putat illud Photio tribuere, omnesque Hergenröther argumentationes ad probandam originem photianam vanas pronuntiat ac — sit venia verbo — tendentiosas [4]. Ab hac autem rigida sententia plane recedit Theodorus Rosseikin, qui viam quandam mediam tenere maluit; nempe, Opusculum prout iacet a Photio concinnatum minime est; originalis enim textus brevior fuit et nonnihil differens ab hodierno scripto; quin, « et capitalis quaestio tractationis, ex qua nihilominus dependet plenus totius Opusculi sensus, corruptionem passa est » [5]. Denique, Atheniensis archiepiscopus Chrysostomus Papadopoulos absque negotio authenticitatem Opusculi, quo libenter utitur, admittit [6].

(1) « In ipso libello qui directe primatum Papae oppugnat: Πρὸς τοὺς λέγοντας ὡς ἡ Ῥώμη θρόνος πρῶτος, et qui licet anonymus, communiter nunc Photio ascribitur ex rationibus tum externis, tum internis ». Th. Spáčil, S. I., *Conceptus et doctrina de Ecclesia iuxta theologiam Orientis separati*, *Orientalia Christiana*, n. 2 (1923), p. 38.

(2) E. Amann, *Photius*, *Dictionnaire de Théologie Catholique*, XII (1935), c. 1544, in compendium redigit argumenta allata a Hergenröther, cui adhaeret.

(3) « Photius ca. 869 (?) opusculum *contra Primatum* composuit ' Ad eos qui dicunt Romam esse primam cathedram '. Hoc fuisse Photii Hergenröther demonstravit, saltem cum magna probabilitate ». G. Hofmann S. I., *Photius et Ecclesia Romana*, II (Pont. Universitas Gregoriana, *Textus et Documenta*, Ser. Theologica 8), Romae 1932, p. 46.

(4) Th. Kurganov, *Къ изслѣдованію о патріархѣ Фотіѣ*, *Христ. Чтеніе*, 1895, t. I, p. 198 not. 1.

(5) « Прежде всего, самая принадлежность статьи Фотію спорна... Авторство Фотія иногда рѣшительно отвергаютъ. Но если даже его допустить, то все-же нельзя согласиться, чтобы статья вышла изъ-подъ пера Фотія въ своемъ настоящемъ видѣ. Самый составъ сочнненія не вполнѣ устойчивъ. Три послѣднихъ параграфа не принадлежатъ къ нему, а если имѣть въ виду заглавіе статьи, то можно думать, что она была еще короче, такъ какъ еще семь пуиктовъ въ ея коицѣ не имѣютъ къ темѣ прямого отношеиія..... Наконецъ, самый важный пунктъ статьи, какъ увидимъ ниже, подвергся порчѣ, а между тѣмъ отъ этого пункта зависитъ весь ея смыслъ ». Th. Rosseikin, *Восточный Папизмъ въ ix вѣкѣ*, *Богословскій Вѣстникъ*, 1915, t. II, p. 421.

(6) « Ὑπάρχει δὲ μεταξὺ τῶν συγγραμμάτων τοῦ Φωτίου μικρὰ γραμματεία ὑπὸ τὴν ἐπιγραφήν ' Πρὸς τοὺς λέγοντας ὡς ἡ Ρώμη πρῶτος θρόνος ' περὶ ἧς διὰ μακρῶν διέλαβεν Hergenröther. Ἐν αὐτῇ ἐκτίθενται συνοπτικώτατα οἱ λόγοι

Ab hac communiore longe sententia ipse recessi (1), quin tamen, neque id locus ferebat, quibus inniterer rationes declararem. Illas vero in rerum praesentia producam, argumenta simul in favorem originis photianae ad crisin revocans.

Argumenta contra originem photianam

Ab extrinseco unum tantum in favorem Photii fertur argumentum, videlicet auctoritas codicum Vaticanorum Graecorum 829 et 1150.

Verum enimvero in antecessum meminisse iuvat hocce argumentum apertissime exaggerari ab auctoribus qui propriis oculis codices non inspexere. Sic, minus sane accurate dictum est a Fontani, Opusculum in codicibus reperiri *loco decimi Erotematis* libelli photiani « Interrogationes decem » (2); cum vel ipsa codicum dispositione id falsum demonstretur. Codices enim Vaticani 829 et 1150 novem tantum norunt Erotemata, quae inter et Opusculum rubram separationis lineolam ducunt. Lectores etiam in errorem inducere potest cl. Jugie scribens codices Vaticanos hoc opusculum Photio *tribuere*; (3) multo vero magis Amann, secundum quem in utroque codice Opusculum Photio *explicite tribuitur* (4). Age iam, nullam in Opusculo edendo codices Vaticani mentionem faciunt Photii, sed Opusculum tanquam anonymum exhibent, sicut et reliqui quos novi codices (5).

δι' οὓς δὲν ἦτο δυνατὸν νὰ γίνῃ δεκτὸν τὸ πρωτεῖον τοῦ ἐπισκόπου Ῥώμης, ὑφ'ἣν μορφὴν παρουσιάζετο ἐν τοῖς χρόνοις τοῦ Φωτίου ». CHR. PAPADOPOULOS, Τὸ πρωτεῖον τοῦ ἐπισκόπου Ῥώμης, Athenis 1930, p. 172 s.; cfr. p. 173-178.

(1) Cfr. *Compendium Theologiae Orientalis*, ed. 2, Romae 1939, p. 55, not. 6: « Opusculum caret nomine auctoris; sed Photii esse contendit Card. Hergenröther, *Photius*, t. III, p. 171-172, cuius sententia a multis recipitur. Sed ipsa argumentorum indoles, resque ad finem commemoratae satis manifestant manum recentioris auctoris qui scribebat saec. XII-XIII ».

(2) Cfr. supra ad pag. 18.

(3) « Le *Vaticanus Graecus* 829 et le *Vat. gr.* 1150 la donnent [cette pièce] comme étant de Photius ». M. JUGIE A. A., *Photius et la Primauté de Saint Pierre et du Pape*, p. 9.

(4) « Explicitement attribué à Photius ». E. AMANN, *Photius*, *Dictionnaire de Théologie Catholique*, t. XII, c. 1544.

(5) Recensens codices Monasterii Iberorum, S. LAMBROS, *Catalogue of the Greek Manuscripts on Mount Athos*, t. II. Cambridge 1900, p. 116, 198.

Unum igitur remanet quod notat Hergenröther: nuda, inquam, in duobus codicibus Vaticanis consequutio Opusculi immediate post Συναγωγαί, quae sane in utroque codice nomine Photii Patriarchae insigniuntur. Huius, levissimae sane, coniecturae pondus adhuc minuitur si attendas: agi de codicibus sequioris aetatis, saeculo nempe XIV-XVI scriptis; esse codices miscellaneos plura diversorum auctorum et diversi generis documenta permixtim exhibentes; eorum autem testimonium infirmari aliis codicibus, quibus continetur Opusculum absque Συναγωγαί, ut Ambrosiano graeco 484 saeculi XIII et Barocciano 221 saeculi XV; et iis quibus habentur Συναγωγαί absque Opusculo, ut sunt Vaticanus graecus 828 [1], codices Athonenses 927 saeculi XIV, 3654 saeculi XIV, 4410 saeculi XV, Vatopedi 229 saeculi XIII, Magnae Laurae 1328 saeculi XII, Hierosolymitani 65 saeculi XV et 225 saeculi XIV, Parisienses Graeci 1100 saeculi XIV et 1239, 1373, 1375 saeculi XVI. Id quod satis ostendit illam consequutionem inter Συναγωγαί et Opusculum ne quidem saeculo XV-XVI communem esse.

Quin imo; codex Ambrosianus 682 satis, nisi fallor, declarat quomodo illa quae fertur consequutio nata sit. Vaticanus enim codex 829 ab Ambrosiano dependet, non solum quoad textum Opusculi, verum etiam quoad totius voluminis conten-

---

loquitur de quodam opusculo Photio tributo, quod prima fronte cum nostro Opusculo confundi posset. Codex 4502, saec. XV, ad fol. 728 v habet: πρὸς τοὺς λατίνους ὡς ἡ ῾Ρώμη οὐκ ἔστι πρῶτος θρόνος καὶ πάντων ὑπερέχων; praecedit vero notula: Οἶμαι τοῦ σόφου Φωτίου ταῦτα. Codices 4449 saec. XVI et 4798 saec. XVI eandem continent opellam cum indicatione auctoris: τοῦ σοφωτάτου Φωτίου πατριάρχου (cod. 4449), τοῦ σοφωτάτου κῦρ Φωτίου πατριάρχου (cod. 4798). Verum hoc fragmentum vel excerptum brevissimum, unam tantum paginam replens in codice 4502, differt ab Opusculo, prout indicant quum titulus diversus, tum initium: «῾Ο λατῖνος· σὺ εἶ Πέτρος καὶ ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρᾳ οἰκοδομήσω μου τὴν ἐκκλησίαν. ῾Ο Γραικός...» S. Lampros, o. c., p. 116.

[1] Codex *Vaticanus graecus 828*, chartaceus, saeculi XIV. In eo extant Συναγωγαί fol. 178 v col. b usque ad fol. 281 r col. a. Post verba autem Φώτιος ἐδέξατο, quibus absolvitur nona et ultima Interrogatio, habetur paragraphus contra usum praeposterum sacerdotum (latinorum) qui pluries eadem die Sacrum litant, id quod posteriori sane tempori tribuendum est. Ceterum, quae sequuntur in Codice Vaticano graeco 828 omnia Photio tribuuntur; nempe, quinque epistulae de quaestionibus canonicis, ῎Εκθεσις τῶν ἁγίων συνόδων πασῶν κατὰ τὴν τάξιν τῶν χρόνων... et Nomocanon. Diceres hic praesertim Opusculum reperiri debere, si illo tempore hoc documentum Photii communiter putaretur.

tum (¹). Age iam, Ambrosianus 682 refert foliis 384 r ad 387 v Συναγωγαί; tum foliis 388 r ad 389 v duo ignoti auctoris fragmenta de Incarnatione; folio autem 390 r incompletum quoddam excerptum τοῦ αὐτοῦ — « cuiusnam? » sibi quaerit diligentissimus auctor Catalogi codicum Ambrosianorum — et tandem folio 392 incipit nostrum Opusculum. Cum vero haec interiecta et mutila fragmenta ipsi indoli codicis, canonicis documentis coalescentis, minus quadrent, ab illis posteriores scribae praescindunt et immediate post Συναγωγαί Opusculum transcribunt.

Quae cum ita sint, codices Vaticani nullum veri nominis argumentum per se ipsi suppeditare queunt; ad summum hos tantum Vaticanos codices legenti quandam generant suspicionem, cui nonnihil fortasse indulget scriba codicis 1150 (²); utrum vero haec de origine photiana suspicio veritati respondeat necne, aliis rationibus stabiliendum erit, nempe criteriis intrinsicis, quae Opusculi contentum et stylum respiciunt.

Age iam, ut ordine procedamus, distinguamus oportet in brevi hoc Opusculo partes tres, nimirum: negationem characteris petrini Primatus Romani, cuius origo in decreto imperatoris ethnici reponitur (n. 1-6); argumenta canonica et historica ad ostendendum potestatem Romani Pontificis intra propiae provinciae ambitum contineri (nn. 7-18); tandem facta quaedam rationem agendi Photii commendantia et varias in ieiunio consuetudines (n. 19-28).

Prima autem pars integra reperitur in disputatione habita a Nicolao Mesarite, die 30 augusti anni 1206 coram Patriar-

(¹) In utroque codice ante Συναγωγαί eodem continenti ordine exhibentur epistulae canonicae vel canones Dionysii Alexandrini, Petri Alexandrini, Gregorii Thaumaturgi, Athanasii, Basilii, Gregorii Nysseni, Timothei Alexandrini, Cyrilli Alexandrini et Gennadii.

(²) Nullum quidem verbum ipse facit de Photio auctore Opusculi. Sed, illo iam expleto, subiungit brevem historicam notitiam de Photii electione et depositione, fol. 106 v. Tum recentiora tempora respiciens, properat ad scriptum Πῶς καὶ κατὰ τίνα τρόπον ἐχωριάσθησαν ἀφ' ἡμῶν οἱ Λατῖνοι, narrans vicissitudines formulae de Processione Spiritus Sancti, eo sensu ut dicat Pontificem Christophorum primum fuisse qui Filioque Symbolo adhibuit Nicaeno-Constantinopolitano. Hoc autem opusculum tribuendum est Matthaeo Angelo Panareto. Cfr. P. Risso, *Matteo Angelo Panareto e i cinque suoi opuscoli*, *Roma e l'Oriente*, t. IX (1915), p. 112.

cha Latino Constantinopolitano Thoma Morosini [1]. Textus Nicolai ad verbum refert sex primas paragraphos Opusculi, ita ut satius duxerim praecipua tantum discrimina modo recolere:

Nicolaus Mesarites	Opusculum
Ἄκουε δ᾽ οὕτω καὶ κατ᾽ ἔνστασιν σήν, εἰ ἡ Ῥώμη, ὅτι ἐπίσκοπον τὸν κορυφαῖον ἐδέξατο, ἡ Ἀντιόχεια μᾶλλον τὸ πρωτεῖον ἕξει· πρὸ γὰρ τῆς Ῥώμης ἔτη ὀκτὼ ἐν Ἀντιοχείᾳ Πέτρος ἐδίδαξεν.	1. Εἰ ἡ Ῥώμη ὅτι ἐδέξατο τὸν κορυφαῖον ἐπίσκοπον πρώτη, ἡ Ἀντιόχεια μᾶλλον ἕξει τὸ πρωτεῖον· ἔτη γὰρ ὀκτὼ πρὸ τῆς Ῥώμης ὁ ἀπόστολος Πέτρος ἐπεσκόπησεν ἐν Ἀντιοχείᾳ.
...τὸ Βυζάντιον πρῶτον, ὅτι καὶ πρὸ πεντακοσίων χρόνων σχεδὸν τῆς Ῥώμης ᾠκοδομήθη· καὶ οὐκ ὀλίγοις ἔτεσιν ἐν τῷ Βυζαντίῳ διέτριβε, πρινὴ τὸν ἀδελφὸν Πέτρον εἰς Ῥώμην διαπεράσαι.	4... τὸ Βυζάντιον πρῶτον· οὐκ ὀλίγοις γὰρ ἔτεσι τοῦ Βυζαντίου τὴν ἐπισκοπὴν ἔφθασε προλαβών, πρινὴ τὸν ἀδελφὸν ῥωμαίων μετὰ τὴν Ἀντιόχειαν ἐπισκοπῆσαι.
...οὐ Πετριανὴν ἢ Ῥωμαϊκήν, οὐ Βυζαντικὴν ἢ Ἀνδρεατικὴν ἢ Ἀλεξανδρίνην ἢ Ἀντιοχικὴν ἢ Παλαιστηνήν, οὐκ Ἀσιανὴν ἢ Εὐρωπέαν οὐ Λιβυκὴν οὐ Βοσπορινὴν ὑπερβόρεον, ὡς τὸ φιλόκενον τῆς ῥωμαϊκῆς ἀμαθίας βεβούλεται [2].	5... οὐ πετριανὴν ἢ ῥωμαικήν, ὡς τὸ φιλόκαινον τῆς ῥωμαικῆς ἀπαιδευσίας βούλεται.
...ἱστόρηται γὰρ ὡς Γαλιήνου τοῦ καὶ Αὐρηλίου τὰ Ἑλλήνων θρησκεύοντος [3] — ἐβασίλευε δ᾽ οὔ-	6... Γαλιήνου γὰρ τοῦ τὰ ἑλλήνων θρησκεύοντος, ἐβασίλευε δὲ κατ᾽ἐκεῖνο καιροῦ τῆς Ῥώμης, τού-

(1) A. Heisenberg, *Neue Quellen zur Geschichte des lateinischen Kaisertums und der Kirchenunion,* II: Die Unionsverhandlungen vom 30 August 1206, München 1923 (*Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philos.-histor. Klasse,* 1923, 2 Abteilnng). p. 24 (n. 1-5 Opusculi), p. 22-23 (n. 6).

(2) Mesarites, l. c., p. 24-25 pergit declarans Petrum primum esse inter duodecim, non τῇ ἀξίᾳ, sed solummodo τῇ τῆς δωδεκάδος ἀπαριθμήσει.

(3) Attentionem meretur haec ratio loquendi de decreto Aureliani anni 272 in causa Pauli Samosateni, de quo decreto cfr. G. Bardy, *Paul de Samo-*

τος τῆς Ῥώμης κατ' ἐκεῖνο καιροῦ — ἐπὶ στρατείαν ἔτυχεν ἀνιὼν παροδεύειν τὴν Ἀντιόχειαν· τὸν δέ γε Παῦλον Σαμοσατέα, ταύτης ὅς ἐπεσκόπει, ψήφῳ διαπεπτωκέναι τοῦ θρόνου τῶν ἀθροισθέντων ἐπισκόπων καὶ τῆς τῶν ἱερέων τιμῆς, στασιάζειν δὲ καὶ βιάζεσθαι ἐπαναλαβεῖν τὰ ἀφῃρημένα, τοὺς ἀφελομένους δὲ μὴ συγχωρεῖν. ἐριθείας δ' ἀπείρου ῥαγείσης ἑκατέρα μοῖρα πρὸς μόνην λοιπὸν τὴν κοσμικὴν καὶ βιάσασθαι δυναμένην χεῖρα ἀπέβλεπεν, οἱ μὲν ὅπως τὴν τυραννίδα Παύλου καὶ καταπαύσωσιν, ὃ δ' ὅπως τὰς ἐκείνων ψήφους μεταθήσοι πρὸς ἄπρακτον, τῆς χρείας οὖν βιαζούσης... (1).

του τῇ κρίσει σεμνύνεσθαι αὔτη λάβοι ἂν τοῖς πρωτείοις. ἔτυχε μὲν γὰρ οὗτος Γαλίηνος ἐπὶ στρατείαν ἀνιὼν τὴν Ἀντιόχειαν παροδεύειν· τὸν δὲ Σαμοσατέα Παῦλον, ὅς ἐπεσκόπει ταύτης, ψήφῳ τῶν ἀθροισθέντων ἐπισκόπων καὶ τῆς τιμῆς τῶν ἱερέων καὶ τοῦ θρόνου διαπεπτωκέναι· στασιάζειν δὲ καὶ βιάζεσθαι ἐπαναλαβεῖν τὰ ἀφῃρημένα, μὴ συγχωρεῖν δὲ τοὺς ἀφελομένους. πολλῆς δὲ τῆς μεταξὺ ἔριδός τε καί φιλονεικίας ἀτόπου ῥαγείσης, ἑκατέρα μοῖρα πρὸς μόνην λοιπὸν ἀπέβλεπε τὴν κοσμικήν τε καί βιάσασθαι δυναμένην χεῖρα· οἱ μὲν ὅπως παύσωσι τὴν τυραννίδα Παύλου· ὁ δὲ ὅπως σχοίη καὶ τὰς ἐκείνων ψήφους ἀθετεῖν καὶ τυραννεῖν ἀδεῶς θεσμοὺς πατρῴους. δέονται γοῦν, τῆς χρείας βιαζομένης....

---

sate, ed. 2, Paris 1929, p. 358-368. Mirum est Beveridge, secundum codicem Baroccianum, habere Αὐρηλιανός, cum codices Ambrosiani et Vaticaui clarissime habeant Γαλίηνος. Undenam venit hoc nomen Γαλίηνος, quum, ut est notissimum, Eusebius, *Historia Ecclesiastica*, l. VII, c. 30; MG, 20, 720, unum tantum commemoret Aurelianum? Si dicas textum Mesarite anteriorem esse utraque Opusculi quam novimus redactione, omnia plana fiunt; ait enim ἱστόρηται γὰρ ὡς Γαλιήνου τοῦ καὶ Αὐρηλίου τὰ ἑλλήνων etc. Cur Galienum nominet nescio; attamen satis intelligitur ex hac loquutione provenire posse diversam Opusculi lectionem in codicibus; alteri quippe scribae retinuerunt Γαλίηνος, Αὐρελιανός alteri interpretati sunt, ut scriba codicis Barocciani, si tamen illud nomen codici, et non potius Beveridge attribuas errorem codicis castiganti.

(1) Alia sunt minutiora quibus Nicolaus Mesarites ab Opusculo differt, videlicet: p. **11**: 5 ἔτι *om.* 9 ἔτι *om.* 10 πάντα] πάντων 11 post ἁπάντων *add.* ὁ 13 ἐν αὐτῇ... καί] ἐν Ἱεροσολύμοις 16 ἔτι *om.* p. **12**: 1 θειότητα] θεότητα 5 δῆλον *om.* 6 Πέτρου *om.* 7 post ἐκκλησίᾳ *add.* ὡς ἐπὶ πέτρᾳ στεῤῥᾷ 13-16 ἔτι... παντελῶς ἄτοπον *om.* p. **13**: 4 συγχερείας] χειρός τε καὶ ἀκροάσεως δέονται 5 ἐν σφίσι διαφιλονεικοῦσιν] διαφιλονεικοῦσιν ἐν ἑαυτοῖς 6 ἔχοι] ἔχων 8 καὶ τοῦτο πεπυσμένος ἄλλοθεν *om.* 10 πρῶτα] πρωτεῖα 11 τοῖς ὅλοις *om.* 13 καὶ τότε ἱερεῦσιν οὖσι] καὶ ταῦθ' ἱερεῦσι.

Nemo non videt quam arcte respondeant verba Mesarites redactioni β Opusculi, praesertim secundum codicem Ambrosianum 682. Quare, quaestio de origine photiana huius primae partis in hanc resolvitur: illamne Mesarites elucubravit, an a praecedenti quodam Photii opusculo desumpsit? Postremum asserit cl. Jugie [1], qui unus usus est harum disputationum textu; sed si rem totam proprius consideres, aliud dicendum esse existimabis.

Quum enim Nicolaus Mesarites suis cum latinis disputationibus aliorum dicta non usurpet, ne quidem sermonem miscens de processione Spiritus Sancti [2], non sine negotio tibi persuadebis hanc integram paragraphum, quae modo consueto exorditur [3], quaeque praecedenti latinorum quaestioni ad amusim respondet [4], ab antiquiore quodam Photii opusculo mutuari. Quodsi conceptus respicias, deprehendes profecto illos plane consonare aliis locis ipsius Mesarite et in genere indoli controversiae antiromanae saeculo XIII ineunte agitatae, minime vero doctrinae Photii.

Opusculum asserit Primatum Romanum, quem nonnisi honoris et iuris ecclesiastici patiuntur, non inniti auctoritate quam ei confert praesentia et martyrium S. Petri; cum et aliae ecclesiae maiorem quendam honorem sint sortitae, et S. Petro ipsi nullus veri nominis primatus obtigerit. Haec autem omnia sunt fundamentum et basis argumentationis Nicolai Mesarites; quare ea iterat, aliis tamen verbis, in colloquio anni 1214 cum Pelagio Cardinali et doctore quodam hispanico [5], ubi denuo

(1) M. Jugie A. A., *Theologia Dogmatica Christianorum Orientalium*, t. IV, Parisiis 1931, p. 342: « Nicolaus Mesarites... Petri Apostoli Primatum iurisdictionis dissertis verbis negavit, Photii sophismata ad verbum repetens ».

(2) A. Heisenberg, *Neue Quellen zur Geschichte des lateinischen Kaisertums und der Kirchenunion*, III, p. 36-46.

(3) Incipit enim verbis Ἄκουε δέ; cfr. in ultima disputatione Ἄκουε οὖν, ἄκουε γοῦν, ἄκουε; l. c., III, p. 14, 44.

(4) Quaestio sic se habet: « ἄρ᾽ οὐχ ὁ τῆς Ῥώμης θρόνος τῷ Πέτρῳ κεκλήρωτο, οὐ τὰς τῆς οὐρανίου βασιλείας ἐγκεχείριστο κλεῖς; πῶς γοῦν οἱ τούτου διάδοχοι παρ᾽ ὑμῶν ἀπειρχθήσονται τῶν Γραικῶν τοῦ μὴ παντοχῆ ἀρχιερέας ἐγκαθιστᾶν »; l. c., II, p. 22.

(5) Quis fuerit vir iste a Mesarite his verbis commemoratus: καί τινι ἱερατικῷ ἀνδρὶ Ἱσπανῷ τὴν τῶν Ἰταλικῶν κρίσιν ἐμπεπιστευμένῳ, περὶ οὗ λόγος ἄκρως εἰδέναι τόν τε Τιπούκειτον καὶ τὰ Δίγεστα, certo non constat. Editor probabile dicit illum fuisse Pontium Ilerditanum; l. c., III, p. 33, 78.

respuit interpretationem latinorum de S. Petro Ecclesiae fundamento, et Ecclesiae Romanae Antiochenam et Hierosolymitanam dignitate praefert [1]. Quin, eo usque procedit Nicolaus in debellando charactere petrino dignitatis Romanorum Praesulum, ut neget S. Petrum Romae fuisse episcopum, quemadmodum disserte habet in hac disputatione cum Cardinali Morosini [2], et in paragraphis quae in Opusculo quoque occurrunt satis demonstrat. Dicere enim maluit Petrum Antiochiae *praedicasse* (ἐδίδαξεν); Andream autem Byzantii *commoratum fuisse* (διέτριβε), antequam eius frater Petrus Romam *veniret* (εἰς Ῥώμην διαπερᾶσαι) studiose vitans verba quae episcopale designent munus [3]. Porro haec eadem sententia propugnatur a Ioanne Mesarite, Nicolai fratre, coram Benedicto Cardinali [4].

Hisce similia habent alii scriptores huius aetatis; ut anonymus ille graecus, auctor libelli περὶ τοῦ ὅπως ἴσχυσε καθ' ἡμῶν ὁ Λατῖνος a Nicephoro Patarensi archiepiscopo reperti et editi [5],

(1) « Εἰ καθ' ὑμᾶς διά τὸν τῶν ἀποστόλων κορυφαιότατον ἡ τῶν Ῥωμαίων ἐκκλησία τοῦ κορυφὴ καὶ μήτηρ πασῶν τῶν ἄλλων ἐκκλησιῶν εἶναί τε καὶ καλεῖσθαι τετύχηκεν... πολλῷ μᾶλλον ἂν εἴη δικαιότερον τὴν... μεγίστην Ἀντιόχειαν τὰς ταύτης κλήσεις κληρώσασθαι, προτέρως τῷ τοιούτῳ κορυφαίῳ τῶν ἀποστόλων μαθητευθεῖσαν... Εἰ δ' οὖν, ἀλλὰ καὶ τὴν ἐν Ἱεροσολύμοις ἁγίαν ἐκκλησίαν, μέγαν καὶ πρῶτον ἀρχιερέα τὸν τῆς σωτηρίας ἡμῶν ἀρχηγὸν καὶ κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν εὐτυχήσασαν... »; l. c., III, p. 35.

(2) « Ὅτι Πέτρος ἡ κορυφαία τῶν μαθητῶν ἐπὶ Ῥώμην βεβήκει, ἀληθὲς μέν, οὐ μέγα δ' οὐδ' ἔνδοξον. οὐδ' ὡς ἐπίσκοπος, ἀλλ' ὡς διδάσκαλος ἐπιδεδημήκει κἂν ταύτῃ, τοῦ Σίμωνος μάγου κατόπιν ἐρχόμενος ὡς ἐν Ἀντιοχείᾳ τοπρότερον » l. c., II, p. 22.

(3) Hisce tribus locis Opusculum continuo adhibet verbum ἐπισκόπειν; videlicet ait: ἐπεσκόπησεν, τὴν ἐπισκοπὴν ἔφθασε προλαβών, ἐπισκοπῆσαι. Cfr. supra ad p. 11.

(4) « Καὶ ὁ καδδηνάλιος· ' οὐχὶ θρόνος ἐστὶ τοῦ Πέτρου τοῦ πρώτου τῶν ἀποστόλων ἡ Ῥώμη; ' Οἱ μοναχοί· 'οὐχί, δέσποτα· οἱ γὰρ δώδεκα ἀπόστολοι οἰκουμενικοὶ διδάσκαλοι ἐξαπεστάλησαν εἰς πᾶσαν τὴν οἰκουμένην παρὰ τοῦ σωτῆρος Χριστοῦ. διὸ καὶ οὐδ' ἰδίους εἶχον θρόνους. πῶς γὰρ ἠδύναντο ἐν ἑνὶ τόπῳ ὁ καθεὶς προκαθῆσθαι, τὴν οἰκουμένην πᾶσαν ἀποσταλέντες διδάξαι τὸ σωτήριον κήρυγμα; » l. c., I, p. 54.

(5) Nicephorus Calogerus, Περὶ τοῦ ὅπως ἴσχυσε καθ' ἡμῶν ὁ Λατῖνος, ἤτοι Δημηγορίας Θωμᾶ τοῦ Μοροζίνη, πρώτου χρηματίσαντος παπικοῦ Κωνσταντινουπόλεως πατριάρχου ἐν ἔτει 1205, ἔλλεγχος καὶ ἀνατροπή, Lipsiae 1890. Libellum denuo edidit et russica versione auxit Metropolita Arsenii, *Три статьи неизвѣстнаго греческаго писателя начала XIII вѣка*, Moscoviae 1892. Auctor autem quidam est graecus, a cruce signatis bello captus anno 1204. Cfr. M. Jugie, *Dictionnaire de Théologie Catholique*, t. XIII, c. 372.

ubi et Antiochiam et Hierosolymas et alias ecclesias Romae praefert [1], et textum S. Matthaei non de ipsa Petri persona, sed de eius confessione accipit [2]. Hanc eandem sententiam propugnat Patriarcha Constantinopolitanus Ioannes Cameteros (1198-1206) suis litteris ad Pontificem Innocentium III [3]; ita ut optimo iure Jugie loquatur de *la tendance nouvelle*, initio saeculi XIII inaugurata [4].

Et recte sane; antea vero, vel ut pressius dicam, tempore Photii, ab hac agendi ratione longe distant, quemadmodum et litterae S. Nicolai I, et ipsa Photii scripta documenta testantur.

Quid a photianis ferebatur contra Primatum Romanae Sedis disserte edocet S. Nicolaus [5], data epistula ad Hincmarum (anno 867) in qua, memoratis iam reliquis controversiis, de hoc nostro argumento ait: « Sed quid mirum si hoc isti praetendunt, cum etiam glorientur atque perhibeant, quando de Romana urbe imperatores Constantinopolim sunt translati, tunc et Primatus Romanae Sedis ad Constantinopolitanam Ecclesiam transmigrasse, et cum dignitatibus regiis etiam Ecclesiae Romanae privilegia translata fuisse? Ita ut eiusdem

(1) « Οὐδ' ὅτι ἡ Ῥώμη πρώτη μαθήτρια τοῦ εὐαγγελίου αὐτοῦ [Petri] καὶ πρωτότοκος ἐν τῇ κατὰ πνεῦμα γεννήσει τῶν τέκνων αὐτοῦ· ἀλλ' ἡ Ἀντιόχεια αὐτῆς πρεσβυτέρα... Εἰ δὲ διὰ τὸν θρόνον, τοῦτο αἰτήσαιτ' ἂν καὶ ὁ τῆς Ἐφέσου ποιμὴν παῤῥησιαστικώτερον διὰ τὸν κυρίως θρόνον τοῦ ἠγαπημένου, καὶ ὑφεδρεύσει ὁ τῆς Κωνσταντίνου· ἀλλὰ μὴν καὶ ὁ τῆς Ἀλεξανδρέων, εἴπερ αἱ τοῦ Ἐπιστήθους καὶ τοῦ Μάρκου μεγαλειότητες ἴσως συγκριθήσονται. Ζηλώσει καὶ ὁ τῆς παλαιᾶς Πάτρας ὑπὲρ πρωτείου διὰ τὸν πρωτόκλητον Ἀνδρέαν..... Δικαιώσειε γὰρ αὐτὸ τὴν Ἱερουραλὴμ καὶ ὑπερκαθίσειε καί σου καὶ πάντων· καθότι μήτηρ αὕτη τοῦ Χριστοῦ.... ». Arsenii, l. c., p. 107-109.

(2) « Εἰ δὲ καὶ πρὸς τὸν Πέτρον φησὶν ὁ Χριστὸς τό « σὺ Πέτρος, καὶ ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρᾳ οἰκοδομήσω τὴν ἐκκλησίαν », ἀλλ' οὐχ ἁπλῶς οὕτω τὸν ἀπόστολον μακαρίζει, ἀλλὰ διὰ τὴν βεβαίαν ὁμολογίαν.... Εἶτα. Πέτραν ὁ Χριστὸς τὴν στεῤῥὰν ὁμολογίαν τοῦ Πέτρου, οὐκ αὐτὸν εἶπε τὸν Πέτρον, ἐν ᾗ καὶ οἰκοδομηθῆσαι τὴν ἐκκλησίαν. Εἷς γὰρ θεμέλιος αὐτῆς ὁ Χριστός ». Arsenii, l. c., p. 99-100.

(3) Cfr. excerpta huius epistulae, secundum cod. Parisiensem gr. 1302, saeculi XIII, apud M. Jugie A. A., *Theologia Dogmatica Christianorum Orientalium*, t. IV, p. 341, 386 s.

(4) *Primauté, Dictionnaire de Théologie Catholique*, t. XIII, c. 371.

(5) Quid de Primatu S. Nicolaus sentiat, recenter exposuit Th. Kurent S. O. C., *Doctrina S. Nicolai I Papae de Primatu, Acta Academiae Velehradensis*, t. XIV (1938), p. 81-100, 267-292.

invasor Ecclesiae Photius etiam ipse se in scriptis suis archiepiscopum atque universalem patriarcham appellet » [1]. Itaque, non praetendunt byzantini omnem in Ecclesia veri nominis primatum, utpote evangelio contrarium, e medio tolli oportere; non audent dicere Ecclesiae Romanae Primatum universalem non fuisse tributum, quae est sententia Opusculi; sed adhibent theoriam canonis 28 Concilii Chalcedonensis [2], in quo deprehendere sibi visi sunt et originem iuridicam Primatus, et eius amovilitatem a sede Romana. Quare S. Nicolaus nervos omnes contendit ad communiendum divinum quo Primatus innititur fundamentum, et eius perpetuam cum sede Romana coniunctionem [3].

Age iam, quam reprehendit S. Nicolaus opinionem sub eodem tempore propugnabat anonymus graecus, auctor canonici commentarii περὶ προνομιῶν τοῦ ἁγιωτάτου θρόνου Κωνσταντινουπόλεως [4]. Nam, si Patres Chalcedonenses admittunt principium illud: ecclesiasticam dignitatem civili respondere,

(1) *Epist. 152;* ML, 119, 1157; MGH (ed. PERELS), *Epist. VI,* p. 605.

(2) Quonam vero pacto hic canon declarandus sit varie explicant auctores. Cfr., sis, M. D'HERBIGNY S. I., *Theologica de Ecclesia,* ed. 3, Parisiis 1927-1928, t. II, p. 160-162; TH. HARAPIN O. F. M., *Primatus Pontificis Romani in Concilio Chalcedonensi et Ecclesiae dissidentes,* Ad Claras Aquas 1923, p. 116 ss.; P. BATIFFOL, *Le Siège Apostolique,* Paris 1924, p. 557 ss.; M. JUGIE A. A., *Theologia Dogmatica Christianorum Orientalium,* t. I, Parisiis 1925, p. 51 ss.

(3) S. Nicolaus scribens ad Michaelem Imperatorem (anno 865): « praesertim cum Ecclesiae Romanae privilegia, Christi ore in beato Petro firmata, in Ecclesia ipsa disposita antiquitus observata, atque a cuncta Ecclesia iugiter venerata, nullatenus possint minui, nullatenus infringi, nullatenus commutari; quoniam fundamentum quod Deus posuit humanus non valet amovere conatus, et quod Deus statuit, firmum validumque consistit... Privilegia inquam istius Sedis vel Ecclesiae perpetua sunt, trahi possunt, evelli nou possunt. Quae ante imperium vestrum fuerunt et permanent, Deo gratias, hactenus illibata manebuntque post vos et, quousque christianum nomen praedicatum fuerit, illa subsistere non cessabunt immutilata ». *Epist. 86,* ML, 119, 948; MGH, Epist. VI, p. 474. Plura de hoc argumento dat TH. KURENT S. O. C., *Studia quaedam de Primatu Ecclesiae saeculo IX disputatam illustrantia,* Pars II, cap. III: Terminologia et conceptus Nicolai I de ecclesiastica et suprema auctoritate; *Acta Academiae Velehradensis,* t. XIV (1938), p. 87–105.

(4) Commentarium reperit et edidit A. S. PAVLOV, *Анонимая греческая статья о преимуществахъ константинопольскаго патріаршаго престола; Висантійскій Временникъ,* 1897, t. IV, p. 143-159. Ad tempus com-

iure quidem locum servant veteri Romae, quae tunc temporis adhuc imperii potiebatur, secundum vero Constantinopoli; sed postea, deficiente Romano imperio, una remanet Constantinopolis urbs imperialis, quare et primatus ei adscribendus est ([1]). Eadem sententia abundat Basilius Macedo, qui versus annum 885, durante altero Photii patriarchatu, probabiliter ipso Photio auctore, scriptum reliquit in sua *Epanagoge*: « Sedes Constantinopolitana, imperio decorata, synodalibus sententiis prima omnium dicta est, quibus divinae leges obsequentes iubent causas et controversias in aliis sedibus exurgentes ad illius examen et iudicium deferri » ([2]).

Quodsi adeamus ipsum Photium, in comperto est illum in omnibus suis scriptis, tam in homiliis, quam in litteris et quaestionibus ad Amphilochium aperte suffragare rectae sententiae de Primatu Apostoli Petri ([3]), ἐφ' ᾧ τὰ τῆς Ἐκκλησίας κεῖται θεμέλια ([4]), ita ut cl. Jugie fateatur: « Jusqu'ici nous n'avons rien trouvé que de favorable à la primauté de saint Pierre dans les écrits du père du schisme »; et paucis interiectis de nostro Opusculo: « Une fois passée la période aigue de ses rapports avec le Saint Siège... Photius revint à sa première manière... Il ne songea plus à attaquer directement la primauté romaine, encore moins le prérogatives du Coryphée » ([5]). Neque inficiatur Photius Romae primatum obtigisse, quem con-

---

positionis quod attinet M. JUGIE, *Theologia Dogmatica Christianorum Orientalium*, t. I, p. 61 putat eum scripsisse tempore synodi Trullanae; aptius fortasse quis diceret paulo antequam scholium slavicum, S. Cyrillo communiter tributum, redigeretur. De tota hac quaestione cfr. TH. KURENT S. O. C., l. c., t. XIII (1937), p. 269 ss.

([1]) « Δεῖ εἰδέναι ὡς διὰ τοῦτο δευτέραν τὴν ἐν Κωνσταντινουπόλει ἐκκλησίαν ὠνόμασιν, ἐπειδὴ τότε καὶ ἡ πρεσβυτέρα ἐβασίλευε Ῥώμη. Εἰ τοίνυν καθά φησιν ἡ ἁγία αὕτη σύνοδος, διὰ τὸ βασιλεύειν τὴν Ῥώμην οἱ πατέρες τὰ πρεσβεῖα δεδώκασι, μόνης νῦν εὐδοκίᾳ Θεοῦ ταύτης τῆς πόλεως βασιλευούσης, εἰκότως αὕτη καὶ τὴν προτέραν κέκτηται ».

([2]) C. E. ZACHARIAS A LINGENTHAL, *Ius graeco-romanum*, p. IV, Lipsiae 1865, p. 183. Ceterum, haec theoria reviviscit saeculo XIV apud plures scriptores byzantinos. Cfr. M. JUGIE A. A., *Theologia Dogmatica Christianorum Orientalium*, t. IV, p. 427 ss.

([3]) Plures hac de re pothianos locos colligit M. JUGIE A. A., *Theologia Dogmatica Christianorum Orientalium*, t. I, p. 119-122.

([4]) *Epist. 94 ad Nicephorum;* MG, 102, 909.

([5]) M. JUGIE, *Photius et la Primauté de Saint Pierre et du Pape*, p. 9, 11.

ceptis verbis agnoscit cum alias, tum scribens ad S. Nicolaum Papam ([1]). Denique, frustra apud Photium vestigia quaeres argumentorum ad extollendam dignitatem aliarum sedium prae Ecclesia Romana.

Quare, tota haec impugnatio quae continetur prima parte Opusculi, manifesto deviat ab iis quae certo novimus de mente Photii; quin imo, ei satis aperte contradicit; et, e contra, respondet aptissime polemicae anti-romanae sub primis initiis saeculi XIII agitatae.

Ad eandem venies conclusionem si consideres theoriam illam de origine Primatus Romani in decreto Aureliani Imperatoris collocanda. Hucusque nemo auserat hoc documento contra Romanos uti, quippe, nedum obstet auctoritati Romani pontificis, potius ostendit illum iam tunc temporis agnosci ab orthodoxis antiochenis episcopis, qui Aurelianum sententiam rogarunt, ut expresse dicit Theodoretus Cyrensis ([2]). Eusebius autem, nedum innovationem suspicetur, animadvertit totum hoc negotium componi secundum rectam ecclesiasticam normam; nam, « Aurelianus rectissime (αἰσιώτατα) hoc negotium diiudicavit » ([3]). Quare, nihil mirum si Aureliani decretum, sileatur prorsus in controversia saeculi IX. S. Nicolaus nihil tale ab adversariis urgeri novit; Photius vero ne mentionem quidem facit illius decreti; cuius tandem aliquando meminit historiographus, cum canonista eiusdem nominis confundendus, Ioannes Zonaras ([4]), saeculo XII mediante; id est,

([1]) «Canonum custodia a quovis bono debetur, magis vero ab iis qui divinae Providentiae dignatione alios regunt, omnium sane maxime quibus in horum numero primatus obtigit: quanto enim aliis praestant tanto diligentiores legum custodes debent esse». *Epist. II ad Nicolaum;* MG, 102, 615. Verba haec et quae sequuntur ad finem usque epistulae desiderantur in textu graeco secundum editionem ab Anthimo parata anno 1706, id quod Mai tribuit malae editoris fidei; Ibid., not. 7. I. N. VALETTA, Φωτίου ἐπιστολαί, p. 163-165 omnia dat, sed subiungit longiorem verborum Photii declarationem; videlicet Photius loquitur non de uno Papa, sed in genere de omnibus qui praesunt, ut sunt episcopi et praecipue Patriarchae. Quoniam vero eis bene quadrant verba: «alios regunt», Valetta hanc excogitat interpretationem: sermo est primo de fidelibus, deinde de clericis, tandem de praesulibus.

([2]) THEODORETUS, *Haereticarum fabularum compendium,* II, 8; MG, 83, 396 B.

([3]) EUSEBIUS, *Historia Ecclesiastica,* VII, 21; MG, 20, 720 A.

([4]) IOANNES ZONARAS, *Annales,* XII, 25; MG, 134, 1073 A.

paulo ante controversias Nicolai Mesarites. Zonaras igitur, non Photius, ansam dare bene potuit huic, levissimae sane, contra Romanam Ecclesiam criminationi ([1]).

Exclusa omni in conceptibus affinitate inter opera Photii et primam partem Opusculi, haud inutile erit aliquid de huius dicere stylo. Secundum Fontani, qui putabat Opusculum manu propria a Photio exaratum, « Photium redolent sermonis perspicuitas et dictio » ([2]). Cardinalis Hergenröther hanc et ipse sententiam probat ([3]); etsi, ut verum loquar, cum ipse dicat Opusculum excerptum ex opere photiano, non nimium urgere potest hanc argumentandi rationem; compilator enim suum a photiano diversum stylum habeat necesse est. Quin imo; et legentibus satis patere censeo non unicum sed duplicem in Opusculo stylum deprehendi; ita ut altera pars, a paragrapho scilicet 16, longius quidem abeat a photiana dicendi ratione; quippe nihil in ea rhetoricum, quod Photium delectat, nihil obiurgationis et malignitatis a quibus Photius suis polemicis scriptis minime abstinet, denique, nulla in verbis similitudo, sed e contrario vel ipsum verbum ὅτι, quo omnes hae continentes decem paragraphi exordiuntur, alienum est a Photio, cui alia praeplacent, ut ἔτι δέ, ἄλλως τε δέ ([4]). Ceterum, ex hac altera parte Hergenröther ut photianismos adducit tantum: λαμπρὸν λαμπροῖς ἀγωνίσμασι (n. 17), quod tamen Photii esse non diceres facile ([5]); et formulam introductivam: εἰ βούλει δέ (n. 19) a Photio quidem saepius adhibitam ([6]), sed quae usurpatur etiam ab aliis auctoribus, quos inter et Nicolaus Mesarites habendus est ([7]). Prima autem pars maiore quadam verborum copia abundat et stylo magis soluto procedit; quodsi illam ad Photium nonnihil appropinquare idcirco dicas, nullo

([1]) Illa tamen utitur Febronius, quem refutat P. Zaccaria, *L'Antifebronius*, (trad. A. C. Peltier), t. III, Paris 1860, p. 504 s.

([2]) F. Fontani, *Novae eruditorum deliciae*, t. I, p. 80 in nota.

([3]) J. Hergenröther, *Photius Patriarch von Constantinopel*, t. III, p. 171.

([4]) Hisce utitur ex. gr. suos multiplicans syllogismos contra latinos, in *Epistula ad Metropolitam Aquileiae*, n. 10 ss. ; MG, 102, 728 s.

([5]) Hergenröther ad hanc expressionem adhibet *Mystagogiam*, n. 5, ubi Photius habet: καὶ αὐτοὶ λαμπρῶς τοῦ πατρός; MG, 102, 285.

([6]) Cfr. *Quaestiones ad Amphilochium*, q. 27: εἴ γε πλατύνεσθαι βούλει; q. 42: εἰ βούλει δέ; q. 172: εἰ βούλει; MG, 101, 208 C, 209 C, 293 A, 872 B.

([7]) Cfr. Heisenberg, *Neue Quellen*, III, p. 27; εἰ δὲ βούλει.

sane negotio eandem aliis assimilabis auctoribus, ac praesertim Nicolao Mesarite, quemadmodum vel ex collatione Opusculi cum ultima sua disputatione ([1]) satis elucet. Nec dicas cum Hergenröther originem photianam indicari verbis ἀνὰ πᾶσαν τὴν οἰκουμένην (n. 5) Photium redolentibus ([2]); nam similis loquutio apud Mesariten usuvenit ([3]).

Atqui haec de prima Opusculi parte, quae sane est praecipua, dicta sufficiant. In documentis canonicis alterius partis initio congestis, plura invenies contra originem photianam. Omitto multa hic mendose dicta, quae nefas est Photio tribuere ([4]); id autem rite animadvertas velim: mirum valde esse Nicolaum Mesaritem, qui, secundum sententiam quam reicimus, primam partem Opusculi e verbo ad verbum transcripsisset, illud prorsus negligere cum agitur de documentis canonicis recolendis; quae enim Mesarites refert contra supremam Romani Pontificis auctoritatem, nimirum, canon 28 Concilii Chalcedonensis, canon 36 Concilii VI, et canon 16 Concilii S. Sophiae ([5]) magna ex parte desunt in Opusculo, referente solummodo canones I et II Concilii. E contra, ut vitet argumentationem a canonibus Sardicensibus petitam, Mesarites, Zonaram et Balsamonem sequutus, contentus est illa sententia: his canonibus subesse primatum quoad dignitatem cathedrae et in appellationibus, minime vero quoad creationem episcoporum extra propria confinia ([6]); argumenta vero

([1]) Cfr. supra ad pag. 26.

([2]) *Epist. ad Metropol Aquileiae,* 7: πρὸς ἀνὰ πᾶσαν τὴν οἰκουμένην εὐσέβειαν; n. 25: τῆς ἀνὰ πᾶσαν τὴν οἰκουμένην... εὐσεβείας; MG, 102, 801, 820.

([3]) A. Heisenberg, l. c., I, p. 17: τῆς οἰκουμένης ἁπάσης; p. 54: εἰς πᾶσαν τὴν οἰκουμένην.

([4]) Cfr. M. Jugie, A. A., *Photius et la primauté de Saint Pierre et du Pape,* p. 32 ss., ubi iure corrigit Opusculum de Vigilio, Ioanne et Agapito praepostere agens.

([5]) A. Heisenberg, *Neue Quellen,* I, p. 57.

([6]) Ibid.: «συνόδου γενομένης ἐν Σαρδικῇ τῇ νῦν λεγομένῃ, Τριαδίτζῃ κελεύσει τῶν δύο αὐταδέλφων βασιλέων διὰ τὴν τῶν Ἀρειανῶν κατὰ τῆς ἐν Νικαίᾳ συνόδου λύσσαν, ἥτις καὶ περὶ τῶν εἰς τὸν πάπαν ἐκκλήτων κανόνας ἐξέθετο. ἔχει δὲ τὰ πρωτεῖα ὁ πάπας ἔν τε ταῖς ἀναφοραῖς καὶ ἐν τῇ καθέδρᾳ, ἀλλ' ὅτε.....» Cfr. introductionem Balsamonis et Zonarae in canones Sardicenses: «Διὸ κελεύσει τῶν εἰρημένων αὐταδέλφων καὶ βασιλέων συνηθροίσθησαν ἐπίσκοποι τὸν ἀριθμὸν τριακόσιοι τεσσαράκοντα καὶ εἷς ἐν Σαρδικῇ, τῇ νῦν λεγομένῃ Τριαδίτζῃ»; MG, 137, 1424.

ab Opusculo directa in Canones Sardicenses (nn. 11-16) Mesarites ignorat.

Porro haec argumenta Photio tribui debere minime persuadebitur consideranti quae hinc inde de Sardicensibus Canonibus dicta sunt in commercio epistolari inter Photium et S. Nicolaum. Iam suis litteris ad Photium et Michaelem mense septembri anni 860 datis S. Nicolaus commemorat canonem 13 concilii Sardicensis prohibentem ne quis laicus ad episcopatum promoveatur (1); Photius vero in sua responsione, quae Apologia audit, negat canones sardicenses apud byzantinos vigere: « Quales autem canones hi, quorum asseritur praevaricatio? quos ad hunc usque diem constantinopolitanorum ecclesia non accepit. Illorum dicitur transgessio, quorum custodia est tradita. Quae vero tradita non sunt, ea non custodita transgressionis non inferunt crimen » (2). Haec verba accipi possunt vel de canone tantum 13, vel de universo concilio Sardicensi, quo sensu illa interpretatus est S. Nicolaus anno 862 ad Photium rescribens (3) et in postrema quam novimus ad Photium epistula, mense novembri 866 data: « quamvis tu, nescimus, quid somnians dicas eiusdem concilii canones apud vos non haberi, quod procul a vero multis probatur indiciis. Primum quidem quoniam, quando Zacharias, qui se praetendebat episcopum, ex parte Syracusani Gregorii et collegarum eius apostolicam sedem adiit, eorum deposcens renovari iudicium, hos se in appellatione canones (4) et eos a quibus mis-

(1) « Nam Sardicense concilium per omnia tantae temeritatis praesumptionem vetuit ». *Epist. 5 ad Photium;* ML. 119, 780 B. « Sardicense denique concilium, ut de laicis non eligeretur antistes, in decimo tertio capite per omnia prohibuit ». *Epist 4 ad Michaelem Imp.;* ML, 119, 774 D .

(2) *Epist. I, 2 ad S. Nicolaum;* MG, 102, 600 s.

(3) « Quod dicitis vero neque Sardicense concilium neque decretalia vos habere sanctorum pontificum vel recipere, non facile nobis facultas credendi tribuitur; maxime cum Sardicense concilium, quod penes vos in vestris regionibus actum est, et omnis ecclesia recipit, qua ratione convenerat ut hoc sancta Constantinopolitana ecclesia abiceret et, ut dignum est, non retineret?... Quodsi ea non habetis, de neglectu atque incuria estis arguendi; si habetis et non observatis de temeritate estis corripiendi et increpandi ». *Epist. 12 ad Photium;* ML, 119, 788 C-D.

(4) Canones Sardicenses invocat quoque Theognostus, probabiliter personam sustinens S. Ignatii in Synodo Constantinopolitana anni 861 : « Huiuscemodi ego iudices non agnosco, sed ad papam me citate, abhinc iudicium

sus extiterat fuisse sequutos aiebat. Deinde, nos diligentissime requirentes reperimus ipsos canones eo sensu et numero non solum in novis verum etiam in veteribus atque chartaceis codicibus, qui veratiores soliti sunt inveniri, graece conscriptos, quo ceteris latinis canonibus inserti esse cernuntur, nimirum qui et a praesulibus provinciarum pene totius orbis definiti sunt, et illos omnibus satis placuisse per eadem exemplaria graeca monstrantur. Quomodo autem non esse penes vos Sardicenses canones tu solus astruere poteris, quando non solum a Latinis, verum etiam cum aliis a graecae linguae hominibus statuti sunt et promulgati?.. Aut quomodo non sunt penes vos canones Sardicenses, quando inter quinquaginta titulos, quibus concordia canonum apud vos texitur, ipsi quoque reperiuntur? » (1).

Age; si Photius S. Nicolai argumenta in favorem canonum Sardicensium solvere voluit, quî factum est ut in Opusculo illa praetervolet? Agebatur enim de facto ipso insertionis horum canonum in Nomocanone L titulorum Ioannis Scholastici (2), et in Nomocanone XIV titulorum, quod tempore Photii novam subiit redactionem (3), canones omnes Sardicenses, etiam quinque priores, sancte retinentem. Ast Opusculum, hac omissa quaestione, alia congerit argumenta, quorum non-

---

libenter accipio... Deinde, ut antedictae epistolae legerentur, postulavimus. Canonicae sanctiones enim in eis continebantur Innocentii papae pro S. Chrysostomo... et canon IV concilii Sardicensis: Si quis... »; MANSI, t. 16, c. 297 D.

(1) *Epist. 99 ad Photium*; ML, 119, 1050 s.

(2) Nonnulli codices Nomocanonis L titulorum, quos inter et Cod. Coisl. 209, saec. IX-X, iam in ipso elencho praevio Conciliorum, exhibent scholium, Sedis Apostolicae iura perspicue confitens: « Ἡ ἐν Σαρδικῇ σύνοδος ια' ἔτη μετὰ τὴν τελευτὴν Κωνσταντίνου ἐν ὑπατείᾳ Ῥουφίνου καὶ Εὐσεβίου, κατὰ θέλησιν Κώνσταντος καὶ Κωνσταντίου, ἥτις ἐν τῷ ἑαυτῆς ὅρῳ ἄδειαν ἔδωκεν τῷ Ῥωμαίων ἐπισκόπῳ τοποτηρητὰς ἑαυτοῦ ἐκπέμπειν, ὀφείλοντας ἐπικρῖναι τὰ ἤδη ὑπὸ πλειόνων ἐπισκόπων κεκριμένα». I. B. PITRA, *Iuris Ecclesiastici Graecorum Historia et Monumenta*, t. II, Romae 1868, p. 377, not. 7. Pitra scholion ascribit Ioanni ipsi Scholastico.

(3) Facta est haec altera recensio anno 882, volvente altero patriarchatu Photii; id quod ansam dedit ut Nomocanon iam a saeculo XII tribueretur Photio. Cfr. E. ZACHARIÄ VON LINGENTHAL, *Die griechischen Nomokanones*; Mémoires de l'Académie Impériale des sciences de St. Pétersbourg, VII série, t. XXXII, n. 7 (1877), p. 14.

nulla aperte Photio contradicunt, ut est illud de heterodoxia Osii, de quo aliud Photius, aliud Opusculum sentit [1].

Sin autem quaeras undenam haec Opusculi argumenta derivent, satis patet eorum dependentia a commentario Ioannis Zonarae, qui de canone V Sardicensi agens, haec habet: « Huius canonis decreto summi sacerdotes antiquae Romae in quacumque causa ab episcopis provocationem ad ipsos dari iactant; ac eundem in prima Nicaena oecumenica synodo conditum fuisse falso affirmant: quod quidem cum in synodo Carthaginensi propositum fuisset, minime cum veritate consentire probatum est, ut satis quae ante canonum expositionem ab ipsa synodo sunt scripta testantur » [2].

Alia vero arctam habent cognationem cum scholiis ad canones Sardicenses IV, IX, XIV a Gulielmo Beveridge repertis in quodam Amerbechiano codice [3]. Haec autem scholia, animositate in Romanorum Ecclesiam plena [4], contendunt Sardicenses canones non in Oriente, ubi non sunt recepti, sed in Occidente tantum valere [5]; ad roborandam autem hanc sententiam adducunt synodicam epistulam Concilii Carthaginensis [6]

(1) Concilia ab Ecclesia recepta numerans, Photius agit etiam de Sardicensi et de eius praeside Hosio: « Οἷς καὶ ὁ Κορδούβης ἐπίσκοπος συνετέτακτο. ὅς κατὰ τοὺς ἑλληνικοὺς διωγμοὺς τὴν κλῆσιν ἐπαληθεύουσαν ἔδειξεν. Ὅσιος γὰρ ὀνομαζόμενος ἀβέβηλον αὐτοῦ τὴν ὁμολογίαν τῆς εἰδωλικῆς λατρείας διετήρησεν ». *Epist. I, 8, ad Michaelem Bulgariae principem*, 6; MG, 102, 632. Contra est Opusculum, n. 13.

(2) *Theodori Balsamonis, Zonarae, Aristeni Commentaria in Canones;* MG, 137, 1144 A. Cfr. Opusculum, n. 16.

(3) G. BEVERIDGE, *Annotationes in canones Concilii Sardicensis;* in eiusdem *Pandectae Canonum*, t. II, pars 2, p. 199 ss.

(4) Hac de causa in Patrologia Migne adhibentur sane alia quaedam scholia citata a Beveridge, haec vero omittuntur. Cfr. *Theodori Balsamonis Commentaria;* MG, 137, 1421 ss.

(5) « Ὥστε τῷ προκειμένῳ κανόνι παραληφθήσεται· οὗτος γὰρ προδήλως περὶ μόνων τῶν ἐν τῇ δύσει ἐκπεφώνηται· διοτὶ καὶ ὁ Ὅσιος καὶ οἱ σὺν αὐτῷ ἐκθέμενοι τοὺς κανόνας ἐκ τῶν μερῶν ἐκείνων ἦσαν. ἐν γὰρ τῇ ἀνατολῇ οὐδαμῶς μεχρὶ τοῦ νῦν συνήθεια τοιαύτη κεκράτηκεν ». Scholion ad Can. IV; apud BEVERIDGE, l. c., p. 199.

(6) « Ἐκ τούτου τοῦ κανόνος τὸ ῥωμαικὸν ἦρται [εἴρηται] εἰς ἀλαζονείαν, καὶ τοῦτον ὡς [ἢ] τῆς ἐν Νικαίᾳ συνόδου πάλαι προβαλλόμενον ὑπὸ τῆς ἐν Καρθαγένῃ συνόδου ἑάλωσαν κακοῦργοι οἱ τότε τῶν ῥωμαίων προεδρεύοντες, ὡς αὐτὸ δηλοῖ τὸ συνοδικὸν προοίμιον τῆς ἐν Καρθαγένῃ. πλὴν οὐδὲ οὗτος αὐτοῖς ὁ κανὼν πλέον τι χαρίζεται τῶν ἄλλων κανόνων, κἂν ἀλόγως τοῦτο δοκῶσιν ». Ibid.

et acta in Concilio Venethaliae congregato (1). Quonam vero tempore haec de quibus agimus scholia ad commentaria Zonarae et Balsamonis accesserint incertum est; sed illa posteriora esse hisce auctoribus vel ipse admittit Beveridge (2). Ab his igitur fontibus promanant magna ex parte argumenta Opusculi contra canones Sardicenses, dempto illo de absolutione Marcelli Ancyrani, quod habetur in Συναγωγαί (3).

Hic prima vice apparet influxus huius Libelli, cui etiam respondent quae sequuntur (nn. 17-18) de Flaviano, Euthymio (vel Euphemio), Macedonio et Chrysostomo, in quorum causa vanae fuerunt Romanorum Pontificum sententiae; quos, eodem ordine, licet brevius, commemorant Συναγωγαί (4). Quare, ab his Photium alienum esse non dices, si tamen ipsi concedas hanc brevem opellam.

(1) « Ἀλλ᾽ ἐξ ὧν τὰ τῇ ῥωμαικῇ ἐνορίᾳ διοικούμενα εἰς τὴν τοῦ Ῥώμης προέδρου ἀναφέρουσι γνώμην, ἐκ τῶν αὐτῶν ἐστὶν ἐννοεῖν, ὅτι καὶ τὰς ἐν ἑκάσταις τῶν ἄλλων πατριαρχῶν διοικήσεις εἰς τὴν τοῦ οἰκείου πατριάρχου ἀνάγεσθαι διδόασι κρίσιν· οὕτω γὰρ καὶ ἡ ἐν Βενεθαλίᾳ σύνοδος τὸν κανόνα τοῦτον ἐνόησεν ». Ibid., p. 200. Cfr. Opusc. n. 16. Quaenam autem fuerit haec Synodus, quaenam haec civitas, incertum est. BEVERIDGE, l. c., meminit cuiusdam civitatis, quam Gulielmus Tyrius Venethal dicit et episcopalem esse sedem sub Sergiopoli vocat; CHRYSOSTOMUS PAPADOPOULOS, Τὸ πρωτεῖον τοῦ ἐπισκόπου Ῥώμης, p. 176, not. 1, dicit illam probabiliter esse Deir Beantal, in Syria. Id iam antea notaverat M. JUGIE, A. A., *Theologia Dogmatica Christianorum Orientalium*, t. I, p. 134, not. 1.

(2) Ex scholiis quae refert, Beveridge attribuit Balsamoni solummodo scholia ad canonem XIX, simul notans: « Scripta autem ab eo fuerunt postquam commentaria sua in canones elaborasset; quo factum est ut omnia exemplaria non translata fuerint ». L. c., p. 201.

(3) *Interrogatio I:* « Ἀλλὰ καὶ ἡ ἐν Σαρδικῇ σύνοδος Ὅσιον ἔχουσα τὸν τύπον ἐπέχοντα Ῥώμης, τὸν αἱρετικὸν ἐδικαίωσε Μάκρελλον »; MG, 104, 1221 D. In hac eadem interrogatione nonnulla dicuntur quae n. 15 Opusculi illustrant, agendo de epistula Felicis: « ἀναιδῶς γὰρ ἐκεῖ τὸν κανόνα λέγοντα τὸν Ῥώμης ἐπίσκοπον ἐν ἑκάστῃ συνόδῳ τὸ κῦρος ἔχειν, τῆς ἐν Νικαίᾳ συνόδου εἶναι ἀποφαίνεται ». Ibid., 1220 B.

(4) *Interrogatio II:* « Φλαβιανὸν τὸν Ἀντιοχείας τρεῖς ἐφ᾽ ἑξῆς τῆς Ῥώμης οὐκ ἐδέξαντο, ἀλλὰ οὐδὲ Ἀλέξανδρος Θεόφιλος κατ᾽ ἀρχάς· ὕστερον δὲ αὐτῶν ὁ τρῖτος μόλις ἐδέξατο, καὶ ὁ Ἀλέξανδρος. Οὗτος δέ ἐστιν ὁ χειροτονήσας τὸν ἐν ἁγίοις καὶ ἀρχιερεῦσιν ἀσύγκριτον θεῖον Χρυσόστομον πρεσβύτερον. Οὐκ ἐδέξατο δὲ Φραυίταν, οὐδὲ τὸν ἐν ἁγίοις Εὐφήμιον, οὐδὲ Μακεδόνιον, διοτὶ τὸν Ἀκάκιον οὗτοι τῶν διπτυχῶν οὐκ ἐξέβαλλον. Ἀλλ᾽ οὐδὲ τὸν τῇ ἁγίᾳ Τρίαδι ἀγαπητὸν πανίερον Χρυσόστομον, κατ᾽ ἀρχὰς ἐδέξαντο, ὅτι, φασίν, ἀπὸ Ἀντιοχείας αὐτὸν οὐκ ἔδει εἰς Κωνσταντινούπολιν χειροτονηθῆναι ». MG, 104, 1221 A-B.

Hisce autem expeditis, Opusculum de repente transit ad alia argumenta, quae Romanae Ecclesiae auctoritatem non respiciunt, sed apologiam Photii et reiectionem quorundam latinorum usuum. Non est autem cur in hac tertia et ultima parte immoremur. Postremae quippe paragraphi: de ieiunio Sabbati et de abstinentiae ratione, iuxta sententiam Hergenröther ab illo expungendae sunt (1); quin imo, iuxta Rosseikin (2), Opusculum absolvitur verbis: τῶν ἄλλων ἐστὶν ἐπικρατέστερος (n. 18); reliqua enim et ipsum titulum Opusculi plane excedunt et nihil conferunt ad reiectionem Primatus Romani. Equidem non audeo haec, quae in antiquioribus codicibus Ambrosianis extant, ab Opusculo avellere; quod si extra generalem quaestionem sane vagantur, id mirari non possum in opella quae et stylo et argumentis ducenda est potius sylloge variorum documentorum.

Verum enimvero aliud est hanc ultimam partem integram ascribere Opusculo, aliud eandem Photio concedere. Quae enim de ieiunio dicuntur, ieiuna et ipsa valde sunt, aetatem Photio recentiorem redolentia, et idcirco ei iure non conceduntur; quae vero in apologiam Photii ab Ecclesiastica Historia repetuntur, a periodo photiana nos arcent. Nec solum a tempore primi sui patriarchatus, quod iure animadvertit cl. Jugie (3), sed absolute ab eius saeculo et aetate. Iterato enim recurrunt loquutiones, quibus perspicue dicitur Ecclesia utrisque, de una eademque sede contendentibus et simultates inter se invicem gerentibus, honorem et venerationem deferre (4). Porro, talia dici non posse, nisi sedata iam et com-

(1) J. Hergenröther, *Photius Patriarch von Konstantinopel*, t. III, p. 172, innititur codicibus Vaticanis in quibus hae tres paragraphi exulant.

(2) Th. Rosseikin, *Восточный Папизмъ въ ix вѣкѣ; Богословскій Вѣстникъ*, 1915, t. II, p. 421.

(3) Videlicet Opusculum commemorat ad finem Anastasium Antiochenum, cuius loco sufficitur Gregorius; hoc vero e vivis sublato, denuo Anastasius sedem Antiochenam occupat: « Cet dernier trait pourrait faire supposer que l'opuscule fut écrit sous le second patriarcat de Photius ». M. Jugie, *Photius et la Primauté de St. Pierre et du Pape*, p. 36, n. 1.

(4) De Maximo Confessore (hic agitur de Maximo Hierosolymitano) et Cyrillo Hierosolymitano: « Μάξιμον δ'οὖν καὶ Κύριλλον ὁμοίως ὡς ἀρχιερεῖς Ἱεροσολύμων ἡ ἐκκλησία τοῦ θεοῦ τιμῶσα διαπαντὸς περιέπει »; de Antiochenis Meletio et Eustachio: « καὶ ἑκάτερος αὐτῶν ὡς ἀρχιερεύς Ἀντιοχείας καὶ

posita lite inter photianos et ignatianos satis patere censeo. Quin, ea nos ducunt ad tempus quo in aliquibus saltem locis ecclesiae Byzantinae Photius, una cum Ignatio, ut sanctus colebatur. Age iam, memoria Photii in Synaxariis nonnisi saeculo X ad finem labente, vel ineunte saeculo XI obviam fit, die 6 februarii (1).

***

Nec plura. Quae enim hactenus dicta sunt sufficere mihi videntur ut quaestioni in titulo articuli propositae satis fiat; nempe:

I. Opusculum, quod integrum in antiquioribus extat codicibus, ut opus anonymum accipiendum est; eius autem cum Photii Συναγωγαῖς coniunctio nonnisi fortuita apparet.

II. Auctoritas Photii non solum gratis asseritur, sed indoli ipsi Opusculi minime convenit; operum autem Photii usus in Opusculo non detegitur, uno excepto libello Συναγωγαί.

III. Opusculum adhibet praesertim documenta mediante saeculo XII et saeculo XIII exarata; ut sunt Commentaria Ioannis Zonarae, quibus accedunt posteriora scholia, et disputationes Nicolai Mesarites.

IV. Quis vero eius auctor fuerit non constat; attamen cum disputationes antiromanas agitatas tempore Imperii Latini Orientalis totum redoleat, magna cum probabilitate Opusculi ortus collocandus est primis decenniis saeculi XIII.

MAURICIUS GORDILLO S. I.

τιμᾶται καὶ μεγαλύνεται; de Eutychio et Ioanne III Constantinopolitanis: « καὶ ἑκάτερον ἡ ἐκπλησία τῶν ἴσων γερῶν ἀξίους ψηφίζεται »; de Anastasio et Gregorio Antiochenis: « καὶ ἑκάτερον αὐτῶν ἡ ἐκκλησία ἀποδέχεται ».

(1) Antiquissima mentio cultus Photii habetur in Synaxario quodam saec. X-XI, modo in monasterio Sanctae Crucis prope Hierosolymas asservato. H. DELEHAYE, *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae; Acta Sanctorum novembris. Propylaeum*, p. 448. M. Jugie indicat ut tempus magis probabile annum circiter 996, sub patriarcha Sisinnio, quando in Officio Dominicae Orthodoxiae adiunctae sunt acclamationes: « Orthodoxo patriarchae Photio aeterna memoria. Quaecumque dicta vel conscripta fuere contra Ignatium et Photium sanctissimos patriarchas, anathema ». M. JUGIE A. A., *Theologia Dogmatica Christianorum Orientalium*, t. I, p. 685.

Lo sviluppo della Mariologia nella Patrologia Orientale

Ecco un saggio di *bibliografia* sul nostro tema. Abbiamo lasciato da parte le opere troppo generali e quegli studi mariologici di carattere piuttosto dogmatico, nei quali vengono spesso citati i Padri Orientali.

TH. LIVIUS, *The blessed Virgin in the Fathers of the first six Centuries*, London 1893. TERRIEN, *La Mère de Dieu et la Mère des hommes, d'après les Pères et la théologie* (4 vol.), Paris 1900 ss. E. NEUBERT, *Marie dans l'église antenicéenne*, Paris 1908. A. CAMPANA, *Maria nel dogma cattolico*, Roma 1923. E. NEUBERT, *Marie dans le dogme*, Paris 1933. F. S. MUELLER, *Die Unbefleckte Empfängnis der Gottesmutter in der griechischen Überlieferung*, *Greg.* (1935) 74-96; 225-250; (1936) 82-115. F. A. LEHNER *Die Marienverehrung in den ersten Jahrhunderten.* (2ª ed.) Stuttgart 1886. S. ALAMEDA, *La Virgen en la Biblia y en la primitiva Iglesia*, Barcelona 1939. A. JANSSENS, *Theotocos. Maria in de Schriftuur en in de oudste overlevering* (2ª ed.) Bruxelles 1938. J. M. BOVER, *Maria Mediatrix. Patrum veterumque scriptorum testimonia in quibus Mediatricis titulus adhibetur*, Bruges 1929. E. DREWNIAK, *Die mariologische Deutung von Gn 3, 15 in der Väterzeit*, Breslau 1934. H. KOCH, *Adhuc Virgo. Marias Jungfrauschaft und Ehe in der altkirchl. Überlieferung bis zum Ende des IV. Jahrh.* Tübingen 1929. M. A. NAUWELAERTS, *De Maria Nova Heva doctrina Patrum antenicaenorum, Div. Thom.* [Piacenza] 34 (1931) 480-91. W. STÄRK, *Eva-Maria. Ein Beitrag zur Denk- und Sprechweise der altkirchl. Christologie, ZfNTW*, 33 (1934) 97-104. P. BOTZ, *Die Jungfrauschaft Mariens im N. T. und in der nachapostolischen Zeit*, Tübingen 1935.

H. KOCH, *Virgo Eva - Virgo Maria. Neue Untersuchungen über die Lehre von der Jungfrauschaft und der Ehe Mariens in der ältesten Kirche*, Berlin 1937. K. ADAM, *Theologische Bemerkungen zu Hugo Kochs Schrift: Virgo Eva - Virgo Maria, Theol. Quart.* 119 (1938) 171-189. SCHERER, *Zur Mariologie des hl. Irenaeus, ZfkthTh.* 47 (1923) 119-129. F. K. LUKMAN, *Sv. Irenej o Marijinem devištvu, Bogosl. Vestnik* 10 (1930) 105-120. B. CAPELLE, *Adhuc virgo chez S. Irénée, Rech. Théol. Anc. Med.* 2 (1930) 388-395. O. BARDENHEWER, *Zur Mariologie des hl. Irenäus, ZfkthTh* 55 (1931) 600-604. J. GARÇON, *La mariologie de S. Irénée*, Lyon 1932. G. JOUASSARD, *« Le premier-né de la Vierge » chez saint Irénée et saint Hippolyte, Rev. Sc. Rel.* 12 (1932) 509-533; 13 (1933) 25-27. M-A. GENEVOIS, *La maternité universelle de Marie selon S. Irénée, Rev. Thom.* 19 (1936) 26-51. B. PRZYBYLSKI, *De mariologia s. Irenaei Lugdunensis.* Roma 1937.

V. Schweitzer, *Alter des Titels* θεοτόκος, *Der Katholik* 83 (1903) I, 97-113. H. Rahner, *Hippolyt vom Rom als Zeuge für den Ausdruck* θεοτόκος, *ZfkthTh* 59 (1935) 73 ss.

A. Janssen, *De heilige Maagd en Moeder Gods Maria.* Vol. I - *Het Dogma de Apocriefen* (II Theotocos Bruxelles 1928). J. M. Bovee, *La mariología en las Odas de Salomón, Est. Ecles.* 10 (1931) 349-363.

A. Kneller, *Ioh. 19, 26-27 bei den Kirchenvätern, ZfkthTh* 40 (1916) 596 ss.; *Origenes und die geistige Mutterschaft Marias,* ibid. 47 (1923) 617 ss. Cfr. anche B. Gächter, ibid. p. 396 ss. P. Clement, *Le sens chrétien et la maternité divine de Marie aux IVe et Ve s. de l'Eglise,* Bruges 1929.

I. Ortiz de Urbina, *La mariologia nei Padri Siriaci, Or. Chr. Per* 1 (1935) 100-113. J. M. Bover, *Ephraem doctoris Syri testimonia de universali. B. Mariae V. mediatione, Eph. Theol. Lov.* 4 (1927) 161-179. M. Ginnetti, *Un precursore di Efeso, S. Efrem e la sua mariologia, Scuol. Catt.* 59 (1931) 28-44; 81-90; 179-189. L. Hammersberger, *Die Mariologie der ephremischen Schriften,* Innsbruck 1938.

F. J. Dölger, *Die eigenartige Marienverehrung der Philomarianiten oder Kollyridianer in Arabien, Ant. u. Chr.* 1 (1929) specialmeute p. 118 ss. « Zum Theotokos-Namen ».

J. Heredia, *La maternidad de la Virgen María en el concilio de Efeso, Ci. Tom.* 45 (1932) 160-176. J. M. Bover, *Concepto integral de la maternidad divina según los Padres de Efeso, An. Sacr. Tarr.* 7 (1931) 139-169.

A. Eberle, *Die Mariologie des hl. Cyrillus von Alexandrien,* Freiburg 1921. C. Chevalier, *Mariologie de Romanos, 440-450 environ, le roi des Mélodes, Rech. Sc. Rel.* 28 (1938) 48-71.

L. Sibum, *La mort et l'Assomption de Marie, Rev. Apol.* 62 (1936) 424-446 ; 529-549 ; 652-664.

M. Jugie, *Saint Sophrone et l'Immaculée Conception, Rev. Aug.* 16 (1910) 567-574.

Schumpp, *Zur Mariologie des hl. Iohannes Damascenos, Div. Thom.* [Freiburg] 2 (1924) 222-234. Mitchell, *The Mariology of S. John Damascene,* Kirkwood 1930. C. Chevalier, *La mariologie de saint Jean Damascène,* Roma 1936 [*Or. Chr. An.* 109]. V. Grumel, *La mariologie de S. Jean Damascène, Ech. d'Or.* 40 (1937) 318-346.

Bisognerebbe aggiungere gli articoli dei diversi dizionari. Nel citare le opere qui recensite lo faremo brevemente.

« Nato *dalla Vergine Maria* ». Quel posto che il nome di Maria trova nei simboli orientali — affermazione espressa ma in caso obliquo — corrisponde anche a quello della mariologia nel campo della teologia patristica orientale. La dottrina sulla Madre di Dio, se si eccettua forse la controversia sul « Theotokos », non viene presa *direttamente* in vista; ma, data la sua affinità coi misteri della Redenzione, non sfugge affatto alla considerazione dei primitivi teologi dell'Oriente. È sintomatico che in tutta la patrologia orientale non vi sia

un vero trattato sulla Madre di Dio, e che ciononondimeno appena si possano percorrere le opere dei singoli scrittori senza scorgere in esse delle affermazioni, spesso fugaci, sul tema mariologico. Se non fosse un po' bizzarra l'espressione, si potrebbe dire che la mariologia si trovi generalmente nei Padri orientali allo stato frammentario.

Questa mancanza di sviluppo teologico nella mariologia degli scrittori orientali lascia sentire ancora più ingenuo e spontaneo il fascino di una tradizione che va sù fino ai tempi apostolici, tradizione che più che nei trattati di controversia ha trovato un posto di preferenza e una splendida veste letteraria nelle omelie dei grandi oratori bizantini. Senza previa elaborazione teologica, emergono lungo i primi secoli negli scritti orientali, espressioni e titoli come ἡ Παρθένος, Θεοτόκος, ἀειπαρθένος, che racchiudono in sè l'affermazione delle principali tesi mariologiche.

In questo studio, che vuol essere sintetico, non possiamo indugiarci nella trattazione particolareggiata della mariologia dei singoli Padri orientali, bensì vorremmo rilevare le grandi linee nello sviluppo del pensiero mariologico.

Non crediamo essere arbitraria a questo riguardo la divisione dell'epoca patristica in tre periodi. Il primo, che comprende i due primi secoli, ci fornisce le testimonianze più dirette della tradizione apostolica e colloca, sia pure in testi relativamente scarsi, le basi di tutta la mariologia patristica. Si parla di Maria perchè bisogna mettere in luce la vera umanità di Gesù: si parla di Maria per stabilire il contrasto dell'economia del Redentore colla situazione creata dal peccato di Adamo. Il secondo periodo di calma quasi statica, corre dal secolo III fino alla controversia nestoriana. La disputa di Sabellio e più ancora quella di Ario si imposta propriamente intorno alle condizioni del Verbo prima dell'Incarnazione e quindi i dottori prestano scarsa attenzione ai problemi mariologici. Ciò non toglie che nella calma degli studi intorno a Maria non vampino qua e là scintille di luce che testimoniano la perennità di un insegnamento tradizionale, e che, a cominciare dalla seconda metà del secolo IV — coincidendo con la controversia appollinarista — segnano un risveglio nella teologia mariana per opera di S. Epifanio e soprattutto

di S. Efrem, precursore della « devozione » alla Madonna. La disputa nestoriana apre e caratterizza il terzo periodo. La lotta si scatena intorno al termine mariologico di Θεοτόκος, e, benchè la contesa sia propriamente cristologica, nondimeno il campo si divide in negatori della maternità divina di Maria d'una parte e dall'altra in assertori di quel dogma, i quali iniziano negli amboni di Costantinopoli e delle altre città bizantine l'abitudine di dedicare alla Θεοτόκος bellissime omelie che ancora oggi servono non soltanto a saziare la devozione, ma anche a fornire testimonianze preziose ai trattati moderni di mariologia. Man mano che la controversia nestoriana si intreccia con quella monofisitica e questa alla sua volta si complica colle sottigliezze del monoenergismo, gli scritti sono più scarsi sul tema mariologico: sicchè appena lo si trova trattato al infuori di qualche omelia sulla Θεοτόκος sperduta nelle rimanenze letterarie del secolo VI. Sarebbe però poco accorto negare la vena mariologica soltanto perchè affiora rare volte; essa sbocca infatti abbondante un po' più tardi — e cioè nel secolo VII — specie in quel preclaro dottore che è S. Giovanni Damasceno, nel quale convergono e si connettono sia la primitiva e grave tradizione teologica sia gli ornamenti ingenui delle leggende popolari.

La mariologia primitiva (secoli I e II)

Le lettere di *S. Ignazio di Antiochia* contengono i più antichi testi mariologici. Nella Chiesa primitiva orientale vi erano gli ebioniti ed altri che negavano la vera umanità di Cristo. Ed è quindi per consolidare la fede degli Efesini che S. Ignazio, riprendendo le verità espresse da S. Paolo, rileva che « Cristo, Dio esistente nella carne », proviene καὶ ἐκ Μαρίας καὶ ἐκ θεοῦ (1), il che viene espresso ancora più chiaramente nella lettera ai Tralliani: « Gesù Cristo, il quale [è] della stirpe di Davide; il quale [è] ἐκ Μαρίας; il quale fu veramente generato » (2).

Questa vera maternità di Maria è ancora una maternità eccelsa. Non sarebbe forzata l'affermazione che trovasse nelle

(1) *Ad Eph.* VII, 2 (Funk I, 218 [9]).
(2) *Ad Trall.* IX, 1 (ib. 248 [13]).

lettere di S. Ignazio le prime testimonianze, benchè fugaci, della maternità divina. Oltre al testo ora citato, nel quale si dice che « Dio esistente nella carne » καὶ ἐκ Μαρίας καὶ ἐκ θεοῦ, il che ammette pure l'interpretazione di una doppia origine dei due elementi divino ed umano, in Cristo, ne leggiamo un altro nel quale « il nostro Dio Gesù il Cristo » viene detto essere stato « concepito da Maria secondo l'economia di Dio dal seme di Davide [e] dallo Spirito Santo; il quale [evidentemente « il nostro Dio Gesù il Cristo »] fu generato... » (1).

Il passaggio precedente accenna abbastanza chiaramente alla verginità di Maria *ante partum*, la quale, come afferma più avanti S. Ignazio (2) fu uno dei « misteri clamorosi » rimasti nascosti al principe di questo mondo. Notiamo però che nelle lettere di S. Ignazio la Madonna viene chiamata soltanto col nome di « Maria » e che ancora vi manca il titolo ἡ Παρθένος divenuto presto classico nel mondo cristiano.

S. Giustino segna un progresso nella mariologia primitiva. Al pari di S. Ignazio crede che il « figliolo dell'uomo » sia stato generato « da vergine » (3), « da Maria la Vergine » (4) o semplicemente « dalla Vergine » διὰ τῆς Παρθένου (5) titolo che d'ora in poi diventa comunissimo per designare la Madre del Cristo. Anzi la verginità *ante partum* e *in partu* è privilegio della Madre di Gesù, il che viene corroborato da S. Giustino con l'allusione al celebre testo d'Isaia. Poichè se in quella profezia si parla di un segno « speciale », non basta che la Madre del Messia sia stata vergine soltanto fino al momento della concezione. Quale prodigio sarebbe stato questo? L'osservazione era tanto più opportuna in quanto S. Giustino conosceva la versione degli « antichi Ebrei », ospiti « del re Tolomeo », i quali nel testo di Isaia invece di tradurre col termine di παρθένος adoperavano semplicemente quello di νεᾶνις (6). Più esatto ed esplicito, S. Ireneo ci dice che questa lezione,

(1) *Ad Eph.* XVIII, 2 (ib. 226-228).
(2) Ib. XIX (Funk I, 228 3-4).
(3) *Dial. c. Tryph.* 100 PG 6, 709.
(4) Ib. col. 712.
(5) Ib.
(6) Ib. 84 PG 6, 673-676.

dovuta a Teodosione di Efeso e Aquila del Ponto, serviva agli Ebioniti per sostenere che Gesù fosse figlio di Maria e Giuseppe (1).

È opportuno notare che anche presso S. Giustino l'essere stato generato e l'essersi incarnato vengono detti del « Figliuolo di Dio » accennando con ciò alla maternità divina di Maria (2).

Ma l'originalità della mariologia di S. Giustino consiste in quella antitesi fra Maria ed Eva, idea fecondissima, attinta, possiamo dirlo, alla tradizione apostolica attestata ancora da S. Ireneo e « leitmotiv » di tutta la mariologia bizantina. La fecondità di questo pensiero che afferma almeno implicitamente quasi tutte le prerogative di Maria, deriva dal suo innestamento nella radice della redenzione umana. Seguendo il pensiero di S. Paolo che chiamava Gesù « il nuovo Adamo », S. Giustino vede che, se il Figliuolo di Dio ha voluto diventare uomo dalla Vergine, l'ha fatto affinchè per quella stessa via per la quale si era iniziata la disubbidienza del serpente, ne prendesse la soluzione. « Poichè essendo vergine e incorrotta, Eva, nell'accettare la parola del serpente, generò la disubbidienza e la morte. Mentre Maria la Vergine, prestando fede e gioia all'angelo Gabriele che le annunziava dover scendere sopra di essa lo Spirito del Signore e doverla adombrare la forza dell'Altissimo e che quindi quel che fosse generato da essa sarebbe stato santo, il Figlio di Dio, rispose: Sia fatto in me secondo la tua parola. E per essa fu generato costui intorno al quale abbiamo dimostrato essere state dette tali Scritture, per cui Dio scioglie il serpente e gli angeli e gli uomini che gli si assomigliano, e opera la liberazione della morte in favore di coloro che si distinguono dai cattivi e credono in lui » (3). L'antitesi può essere quindi ridotta al seguente schema:

Eva vergine	Maria vergine
E. crede e ubbidisce al serpente	M. crede e ubbidisce all'angelo.
E. in virtù della sua credulità diventa madre del peccato e della morte di tutti.	M. per la sua ubbidienza diventa Madre di Colui che distrugge l'opera del serpente e libera gli uomini credenti dalla morte.

(1) *Adv. Haer.* III, 23 (Harvey II, 110).
(2) *Dial. c. Tryph.* 100 PG 6, 709-712.
(3) *Dial. c. Tryph.* 100 PG 6, 709-612.

Questo schema di parallelismo e contrasto acquista nuova vita sotto la penna di *S. Ireneo.* Il vescovo lugdunense nella sua sublime concezione della « ricapitolazione » di tutte le cose in Cristo, non poteva trascurare l'antitesi fra Maria ed Eva. Se l' economia della redenzione doveva consistere nel rifare di nuovo tutte le vecchie cose e innestarle nella persona del Verbo incarnato, tutto, pezzo per pezzo, doveva essere rinnovato o, per adoperare la metafora di S. Ireneo, se la matassa doveva essere sciolta nodo per nodo, di modo che via via « si ritornasse indietro » [*recirculatio*] fino alla restituzione dell'antico piano ([1]), è chiaro che il compito di Maria, nuova Eva, doveva essere quello di sostituire la prima madre degli uomini e disfare per opera di un atto contrario la sua funesta eredità di peccato e di morte. S. Ireneo ritorna a più riprese su questo pensiero:

« E siccome quel protoplasto Adamo ebbe la sua sostanza dalla terra grezza e ancora vergine (poichè Iddio non aveva fatto piovere ancora e l'uomo non aveva lavorato la terra), e fu plasmato dalla mano di Dio, vale a dire per mezzo del Verbo di Dio, poichè tutto fu fatto da lui e il Signore prese fango dalla terra e plasmò l'uomo, ' ita recapitulans in se Adam ipse Verbum existens ex Maria quae adhuc erat Virgo, recte accipiebat generationem Adae recapitulationis ' » ([2]).

S. Ireneo trova in questo parallelismo una prova della verginità di Maria; giacchè Cristo si potrebbe dire figlio di Giuseppe soltanto nel caso in cui anche Adamo fosse stato generato da uomo. E se poi non è stato formato dal fango, la ragione si è che non bisognava fare una nuova πλᾶσις, ma era quella nostra stessa massa in concreto che doveva essere messa in salvo ([3]).

Ma l'antitesi Maria-Eva ha il suo principale valore nel campo della soteriologia. Due lunghi testi di S. Ireneo lo mettono in rilievo. Abbiamo creduto utile riprodurli qui non soltanto a causa del loro contenuto dogmatico, ma anche perchè da tali righe si sprigiona un non so che di ingenuo e devoto

([1]) *Cfr. adv. Haer.* III, 32 (HARVEY II, 124).
([2]) *Adv. Haer.* III, 30 (ib. p. 119-120).
([3]) Id. c. 31 (ib. p. 120).

che sa di ambiente mariano e con una congettura non tanto temeraria ci riporta per il tramite dei « presbyteri » a S. Giovanni l'Evangelista, ad Efeso, dove la Madre di Gesù aveva il suo figlio adottivo.

« Consequenter autem et Maria virgo obediens invenitur dicens: Ecce ancilla tua, Domine, fiat mihi secundum verbum tuum. Eva vero inobediens: non obaudivit enim, adhuc cum esset virgo. Quemadmodum illa virum quidem habens Adam, virgo tamen adhuc existens inobediens facta, et sibi et universo generi humano causa facta est mortis; sic et Maria habens praedestinatum virum, et tamen virgo, obediens, et sibi et universo generi humano causa facta est salutis. (Et propterea Lex eam quae desponsata erat licet virgo adhuc, uxorem vocat significans) eam quae est a Maria in Evam recirculationem: quia non aliter quod colligatum est solveretur nisi ipsae compagines alligationis reflectantur retrorsus; ut primae coniunctiones solvantur per secundas, secundae rursus liberent primas... Sic autem et Evae inobedientiae nodus solutionem accepit per obedientiam Mariae. Quod enim alligavit Eva per credulitatem, hoc virgo Maria solvit per fidem » [1].

È facile riconoscere in questo brano lo stesso pensiero di S. Giustino. Maria ed Eva ancora vergini, benchè maritate. Eva non ubbidisce e diventa quindi causa di morte per sè e per l'uman genere. Maria invece in virtù della sua ubbidienza diventa causa di salvezza per sè e per tutti gli uomini. S. Ireneo vede qui ancora una volta la legge soteriologica della recircolazione e insiste sulla perfetta parità dell'efficacia delle due donne sul genere umano. Ma questa affermazione viene espressa ancora con maggior forza nel passaggio seguente:

Manifeste itaque in sua propria venientem Dominum et sua propria eum baiulante conditione, quae baiulatur ab ipso, et recapitulationem eius quae in ligno fuit inobedientiae, per eam quae in ligno est obedientiam, facientem, et seductione illa soluta, qua seducta est male illa, quae iam viro destinata erat virgo Eva, per veritatem evangelisata est bene ab angelo iam sub viro virgo Maria. Quemadmodum enim illa per angelicum sermonem seducta est, ut effugeret Deum praevaricata verbum eius, ita et haec per angelicum sermonem evangelisata est ut portaret Deum obediens eius verbo. Et si ea inobe-

[1] *Adv. Haer.* III, 32 (Harvey II, 123-124).

diret Deo, sed et haec suasa est obedire Deo, uti virginis Evae virgo Maria fieret advocata. Et quemadmodum adstrictum est morti genus humanum per virginem, salvatur per virginem: aequa lance disposita virginalis inobedientia per virginalem obedientiam: adhuc enim protoplasti peccatum per correptionem primogeniti emendationem accipiens, et serpentis prudentia devicta in columbae simplicitatae, vinculis autem illis resolutis, per quae alligati eramus morti » (1).

Nè poteva mancare questo pensiero nella « Dimostrazione evangelica », dove S. Ireneo dice in modo sintetico: « Così come per una vergine inubbidiente l'uomo è stato colpito ed è precipitato e morto, così anche per una vergine che ubbidì alla parola di Dio la Vita prese vita nell'uomo ripristinato (2). S. Ireneo scorge quindi un perfetto parallelismo nell'antitesi Eva-Maria. L'influsso della disubbidienza della prima madre viene contrastato e controbilanciato perfettamente dal benefico influsso di Maria in tutta l'umanità. Non si può negare che la funzione soteriologica della Madonna trova in questi testi una sintesi che rivela una straordinaria profondità di pensiero. Le moderne tesi della partecipazione di Maria nella nostra redenzione e quella che fa dipendere la nostra santificazione dall' intervento della nuova Eva trovano in questa mariologia primitiva una base salda e sicura. Ed è pure difficilmente comprensibile che colei che è stata l' antitesi del peccato di Eva si sia macchiata di questa comune eredità.

Il lettore ha osservato nei testi precedenti che si stabilisce un rigoroso parallelo fra lo stato verginale di Eva e quello di Maria, tutte e due aventi il loro marito (3). Il parto verginale di Maria viene più volte affermato da S. Ireneo (4), il quale, come abbiamo ricordato prima, vuole che nella profezia di Isaia si legga παρθένος e non semplicemente νεᾶνις e

(1) Ib. V, 19 (ib. 375-376).

(2) Ed. WEBER, p. 59.

(3) Sarebbe arbitrario dedurre dal termine « adhuc virgo » e dal paragone coll' « adhuc virgo » di Eva una corruzione della verginità di Maria dopo la nascita di Gesù. Ci troviamo dinanzi ad un caso parallelo al famoso testo di S. Matteo col « donec ». L'espressione di S. Ireneo non lascia adito per provare che egli abbia sostenuto una tesi generalmente ignorata, come vedremo, nella tradizione orientale.

(4) *Adv. Haer.* III, 20 (HARVEY II, 104-105): 21 (II, 107): *Demonstr. evang.* ed. WEBER, pp. 63, 81, 86.

ciò per la stessa ragione, riportata da S. Giustino, della miracolosità dell'evento predetto dal profeta. Notiamo che anche presso S. Ireneo la « pietra staccatasi *sine manibus* » di Daniele [II, 34] viene interpretata come argomento in favore della verginità di Maria. Recenti indagini hanno messo in chiaro che l'espressione « primogenito » di Maria nelle penne di Ireneo e di Ippolito non sono da interpretarsi in senso contrario alla verginità dopo il parto (1)

Nelle affermazioni intorno alla maternità divina della Madonna troviamo in S. Ireneo lo stesso linguaggio di S. Giustinò. È il Figlio di Dio che è stato generato da Maria (2), è Dio che è stato portato nelle sue viscere (3).

Desta un po' di meraviglia il fatto che un ammiratore così sincero di Maria supponga in essa qualche imperfezione morale. La Madre di Gesù infatti avrebbe avuto una « fretta intempestiva » nel voler avere dinanzi agli occhi il miracolo di Cana (4). Con ciò si stabilisce un precedente che, come vedremo, viene ripetuto spesso fino al secolo VII. In mezzo alle lodi innalzate alla Madre di Gesù gli autori non le risparmiano qualche leggero rimprovero.

Un rapido sguardo alla copiosa letteratura *apocrifa* di quell'epoca ci permette di rilevare che la Verginità di Maria *ante partum* et *in partu* viene generalmente accettata (5). Il celebre « Protoevangelium Iacobi » che ha avuto un così largo influsso nella formazione delle leggende mariane, mette in scena la levatrice che fa fede della verginità di Maria subito dopo la nascita di Gesù, escludendo quindi la *reseratio vulvae* (6).

(1) G. JOUASSARD, *Le «premier-né de la Vierge»*... Ireneo adopera la espressione nell'*Adv. Haer.* III, 16 PG VII, 923 A B e Ippolito nel Comm. *in Dan.* ed. BONWETSCH p. 212-214 e *in Elcanum et Annam.* Fragm. II, ed. ACHELIS p. 121. Il senso non è che *un* primogenito ma che *il* primogenito eterno del Padre è nato dalla Vergine.

(2) *Adv. Haer.* III, 20 (HARVEY II, 104).

(3) Ib. V, 19 (ib p. 375-76).

(4) Ib. III, 17 (id. 88).

(5) Cfr. *Ascensio Isaiae* (ed. HENNECKE 313): *Acta Thomae* (ib. 234): *Acta Petri* (ib. 236): *Acta Pilati* (ib. 77): *Sibyllina christ.* (ib. 411). Notiamo l'opinione strana del « Vangelo degli Ebrei », secondo la quale Maria è l'incarnazione di Michele (ib. 54).

(6) Ib. p. 92.

La teologia primitiva lascia quindi in eredità i capisaldi della mariologia: Difesa contro gli attacchi degli Ebioniti della verginità di Maria *ante partum* e *in partu;* abbastanza chiaramente affermata la sua divina maternità; rilevata nei suoi tratti fondamentali la funzione di Maria nella distruzione dell'opera nefasta del peccato di Eva e quindi nella salvezza di tutto l'uman genere.

Periodo di calma (secoli III e IV)

Dopo l'epoca degli apologeti orientali si entra in un periodo nel quale si presta pochissima attenzione al problema mariologico. Lo sviluppo delle conoscenze ricevute dalla tradizione è generalmente leggero. Gli animi sono poi tutti assorbiti dalla controversia ariana e i loro grandi protagonisti, Atanasio e gli stessi Cappadoci, offrono scarso materiale al raccoglitore di testi mariologici. Il silenzio viene rotto ogni tanto da qualche voce isolata; ma in generale la mariologia fa relativamente pochi progressi in questi due secoli.

Il che non vuol dire che le cose siano rimaste nello *statu quo*. Fin dal principio di questo periodo e probabilmente sotto la penna di *S. Ippolito* troviamo il celebre appellativo di ϑεοτόκος [1] espressione chiarissima della divina maternità di Maria. Non è dato a noi sapere chi è che ha coniato la parola. Il fatto però si è che il termine diviene frequente e non suscita in tutto questo periodo la minima contesa. Maria è infatti chiamata ϑεοτόκος da *Origene* [2], da *S. Pietro Alessandrino* [3], da *Alessandro di Alessandria* [4], dal supposto concilio antiocheno del 324 [5], più volte da *S. Atanasio* [6], due volte da

[1] Cfr. H. RAHNER, *Hyppolit von Rom*... Il DÖLGER, *Ant. u. Chr.* I (1929) 118 ss. e J. LEBRETON hanno fatto osservare (*Rech. Sc. Rel.* 26 [1936] 204) che la parola ϑεοτόκος non si trova nell'antica versione armena del passaggio d'Ippolito. Resta quindi l'ipotesi di una interpolazione posteriore.

[2] *In Luc.* VI (M. RAUER 44 [10]: 50). L'uso presso Pierio (PG 10) non è sicuro.

[3] PG 18, 517.

[4] *Ep. ad Alex.* 12 PG 18, 568.

[5] Cfr. F. NAU, *Concile d'Antioche*, *Rev. de l'Or. Chr.* nn. 1 e 2 p. 15.

[6] *De Inc. et contra ar.* 8 PG 26, 996; 22 PG 26, 1025: *or. 3a c. ar.* 14 PG. 26, 349.

Eusebio di Cesarea (1), da *Didimo di Alessandria* (2), da *S. Basilio* (3) dall'autore del « *Sub tuum praesidium* » (4), da *Apollinare di Laodicea* (5) e da *S. Gregorio Nazianzeno*, il quale afferma che chi non ammette Maria come ϑεοτόκος « è fuori di Dio » (6). È bene mettere in rilievo che, mentre il « Theotokos » appare molto radicato presso i Padri alessandrini e anche i Cappadoci, non ha che una testimonianza presso gli antiocheni, seppure si vuol ammettere l'esistenza, piuttosto incerta, del concilio antiocheno del 324 (7).

La maternità divina di Maria viene ancora affermata altre volte in questo periodo. Ricordiamo lo *Pseudo-Ignazio*, il quale dice che « veramente Dio il Verbo è nato dalla Vergine » (8). *Clemente Alessandrino*, oltre ad asserire che Maria è la « Madre del Signore » (9), osserva che « il Figlio di Dio » prese carne e fu portato nel seno della Vergine (10). Le espressioni di *Origene* a questo riguardo sono ancora più chiare: « Una è — egli dice — la concezione divina, uno il feto divino e una colei che generò il ϑεάνϑρωπος » (11). Origene arriva perfino a fare l'ipotesi che lo stesso Marcione, negatore della nascita di

(1) *Contr. Marc.* II, 1 (KLOSTERMANN 32[16]) *in vit. Constant.* III, 43 (HEIKEL I, 95).

(2) PG. 39, 1001.

(3) *In s. Chr. nat.* PG. 31, 1460.

(4) Le origini dell'antifona risalgono al sec. IV o III. Cfr. *Le Muséon* 52 (1939) 229-235.

(5) *Ad Iovian.* ed LIETZMANN p. 251. Si ricordi che Giuliano l'Apostata (*adv. Christ.* I, ed. NEUMANN, p. 214) rimprovera ai cristiani l'uso della parola.

(6) *Ep.* 101 PG 37, 177. Nell'omelia « *in diem natalem Christi* » che O. BARDENHEWER crede essere di S. Gregorio Nisseno (Cfr. *Geschichte der altkirch. Liter.* III, 206), si dice ϑεοτόκος il corpo di Maria (PG 46, 1136 C). Ma la genuinità di tale omelia mi risulta inammissibile: si noti, p. es., che nella predica (col. 1136-1137) si riproduce quasi letteralmente tutto il cap. 36 e buona parte del cap. 37 del trattato di S. Cirillo di Alessandria *adv. Anthropomorphitas* (PG 76, 1128-1129)!

(7) Le testimonianze della ϑεοτόκος sono state raccolte da SUICERUS, *Thesaurus ecclesiasticus*, ad v. ϑεοτόκος. Cfr. LOOFS, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, Halle 1906 ad vocem « Maria ».

(8) *Ad Trall.* x, 4 (FUNK II, 79 [9-16]).

(9) *Strom.* I, 21 (STÄHLIN II, 91).

(10) Ib. VI, 15 (ib. 196 [4-6]).

(11) *In Luc.* VI (RAUER 48). Cfr. anche p. 45 e *in Lev.* I, 1 (BÄHRENS 280[5]).

Cristo da Maria, abbia voluto dire che Costui non nacque da Maria « iuxta divinam naturam », e che perciò cancellò dal suo Vangelo i passaggi in questione (1). Al pari poi degli scrittori anteriori Origene ribadisce la vera umanità che Gesù ebbe con la sua nascita da Maria. Il che viene corroborato anche dall'autore del « *Dialogo di Adamanzio* », dicendo che Cristo non è passato semplicemente attraverso l'utero di Maria come per un canale, ma che è stato realmente generato da essa (2). Negli scarsi frammenti delle opere di *S. Pietro di Alessandria* riscontriamo l'affermazione chiara della divina maternità di Maria (3) che anche le fugaci allusioni di *S. Atanasio* suppongono incontestata (4).

Se da Alessandria passiamo a Edessa sfiorando appena il persiano *Afraate* (5), troviamo il dottore mariano *S. Efrem*, il quale, pur senza adoperare nessun termine siriaco che sia propriamente versione del θεοτόκος, esce in queste parole: « Essendo vergine ho generato un figlio — dice la Madonna ai Magi —. Egli è il Figliolo di Dio ». E poco dopo: « La quale [Persia] ha saputo che il tuo figlio è Figlio di Dio » (6).

Nei Cappadoci *S. Basilio* e *S. Gregorio Nazianzeno* abbiamo rilevato l'uso del « Theotokos ». Il *Nisseno* poi refutando Apollinare afferma che Gesù ha preso veramente corpo da Maria (7).

Invano cercheremo qualche cosa di simile dai Padri antiocheni in questo periodo. Niente troviamo negli scarsissimi frammenti di *Luciano* e di *S. Eustazio.* In questo anzi comincia a far capolino un modo di esprimersi di sapore un po' nestorianizzante, che cioè dalla Madonna sia nato non il Verbo ma il figlio di Davide, l'uomo. L'espressione è stata dettata a S. Eustazio e a *Diodoro* dal soverchio zelo di togliere agli ariani ogni appiglio per negare la divinità del Verbo, al quale non dovevano essere attribuite quelle azioni che supponevano

(1) *In Ioan.* X, 6 (Preuschen 176 8-12).

(2) Ed. van de Lande, p. 190-193.

(3) PG 18, 512.

(4) *Or. 3a c. ar.* 33-34 PG 26, 393-397.

(5) Le sue espressioni a questo proposito sono accenni piuttosto che osservazioni chiare. Cfr. Ortiz de Urbina, *La mariologia nei PP. siriaci...*

(6) Ed. Lamy I, 141-143.

(7) *Adv. Apoll.* I, 13 PG 45, 1149-52; ib. I, 24 PG 45, 1173.

passione ed umiliazione. Il germe del nestorianesimo si sviluppò ancora di più fra le mani di *Teodoro di Mopsuestia*, ed è già molto che lo stesso *Crisostomo*, in rapporti così amichevoli con quest'ultimo, non sia caduto in positivo errore, benchè peraltro nei suoi scritti non si trovi la parola « Theotokos ». Antiochia ha offerto un terreno abbastanza duro alla teologia mariana. Lo stesso *Nestorio* procede da Antiochia.

Per quel che riguarda la verginità di Maria, essa durante quest'epoca viene messa in luce più chiara. Non soltanto si crede unanimemente fra i Padri alla verginità *ante partum* e *in partu* — se si eccettua per quest'ultima in qualche senso Origene — ma anche la verginità *post partum* viene affermata daprima come una pia opinione, più tardi però con accenti categorici che sembrano presupporre un dogma.

Lo *Pseudo Ignazio* parla in diverse occasioni della verginità di Maria, in quanto essa ha concepito e dato alla luce « senza seme » « senza commercio virile » (1), verginità che restò nascosta al diavolo (2). *Clemente alessandrino* chiama Gesù « frutto della Vergine » (3) e sostiene la verginità *in partu* contro « molti » avversari (4), alludendo, con un cauto « alcuni dicono », alla dichiarazione della levatrice. Quest'ultima non dovette essere ammessa da *Origene*; poichè, se è vero che a più riprese dice che Maria concepì non da Giuseppe ma dallo Spirito Santo (5); che Christo è il sasso « sine manibus excisus » di Daniele (6), e che la verginità è stata nascosta al diavolo (7) non intende ciò di una verginità totale. Piuttosto come una verginità « a viro » e conseguentemente immune dalla concupiscenza. Però il chiostro verginale, che nel concepimento era rimasto inviolato, nel momento poi del parto fu rotto dal Bambino, il che sembra a Origene compatibile

(1) *Ep. Mar. ad Ign.* (FUNK II 46 8-9): *ad Trall.* X, 4 (ib. 72 9-16): *ad Magn.* XI, 2 (id. 90 15-16).

(2) *Ad Philipp.* VIII, 1 (ib. 112 23-27).

(3) *Paed.* I, 6 (STÄHLIN I, 115 5-6).

(4) *Strom.* VII, 16 20-25).

(5) *In Ioan.* XXXII, 9 (PREUSCHEN 452 5-6). Cfr. ib. *caten.* XXVII (ib. 504 18): *in Lev.* XII 4 (BÄHRENS I, 460): *contr. Cels.* II, 32 (KOETSCHAU I, 159).

(6) *In Ex.* VI, 12 (BÄHRENS I, 203).

(7) *In Lc.* VI, (RAUER 37).

con la verginità. Come è venuto il Maestro alessandrino a quest'opinione quasi unica nell'Oriente? [1]. Sembra quasi certo perchè costretto dalle parole del Vangelo [Lc. II, 22-24], nel quale leggiamo che Maria si recò a purificarsi secondo quel che era scritto: *Quia omne masculinum adaperiens vulvam* etc. [Ex. XXXIV, 23]. Origene con una servitù in lui strana al senso letterale avrebbe creduto che anche in Maria si sia verificato il caso previsto dalla Legge.

È da mettere in rilievo che di verginità *post partum* sentiamo parlare per la prima volta da Origene. Egli prende partito chiaro per essa benchè con espressioni che indicano trattarsi di una materia disputabile. Maria non ha avuto altri figli fuori di Gesù [2]: gli eretici dicono che Maria abbia sposato dopo il parto, ma senza prove, poichè i cosidetti « figli di Giuseppe » non sono nati da Maria [3]: Maria è stata vergine « fino alla fine » [4]: ecco espressioni che sono una schietta confessione della verginità anche *post partum*.

S. Metodio di Olimpo [5] e *S. Pietro alessandrino* [6] parlano anch'essi della verginità, e per la prima volta troviamo da quest'ultimo il titolo di ἀειπαρθένος ben chiaro nel suo significato [7]. Brevi cenni alla verginità di Maria, senza riferimenti espressi a quella *post partum*, si leggono presso *S. Atanasio* [8], *S. Gregorio Nisseno* [9] e ormai in tutti gli scrittori e in tutti i *simboli*, a cominciare dal Cesariense e dal Niceno. Notiamo inoltre che l'ἀειπαρθένος — ancora raro — fa capolino in *Didimo Alessandrino* [10] e nel *Sub tuum praesidium*.

È un fatto strano che i mariologi non citino testi di *S. Basilio*. Forse ritengono ancora come dubbia l'omelia « In sanctam

(1) Poichè le parole di S. Epifanio (*haer.* 78, 19 PG 47, 729) devono intendersi in senso metaforico. Troviamo però l'opinione più tardi dallo Pseudo-Nisseno, *in occursum Domini* PG 41, 1157.

(2) *In Ioan.* I, 4 (PREUSCHEN 8 20-21).

(3) *In Lc.* VII (RAUER 49). Vedi anche un accenno *in Lev.* VIII, 2 (BÄHRENS 395-396).

(4) *In Mt.* X, 17 (KLOSTERMANN 21).

(5) *Symp.* III, 4 (BONWETSCH 31 6); *de resurr.* I, 26 (ib. 253 14-15).

(6) PG 18, 512.

(7) Ib. 517.

(8) *Or 2a c. ar.* 7-9 PG 26, 160-165.

(9) *In Cant. Cantic.* XIII PG 44, 1048 A, 1053.

(10) PG 39, 1001. Vedi anche col. 832.

Christi generationem » pubblicata dai Maurini e dal Migne fra le « Opera dubia », la cui autenticità però può essere ritenuta sicura dopo lo studio dell'Usener (1). Ora, in quest'omelia, che ha una stretta rassomiglianza con quelle bizantine del tempo di Proclo, dopo essere stata esposta in base all'Antico e Nuovo Testamento la verginità di Maria *ante partum* e *in partu* si legge il seguente brano di non comune interesse per la questione della verginità *post partum:* « Perchè, disse, non la conobbe finchè partorì il suo figliolo primogenito [Mt. 1, 25]. Orbene di qui viene il supposto che cioè Maria dopo aver servito con purità alla generazione del Signore compiuta per opera dello Spirito Santo, non si sia in seguito astenuta dai legittimi atti del matrimonio. Noi tuttavia, benchè non si leda [in ciò] una questione di fede (poichè la verginità era necessaria fino al compimento della redenzione, mentre quel che avvenne dopo è da tramandarsi al campo del mistero) (2), ciononostante poichè non è ammissibile per gli amanti di Cristo di sentire che la Madre di Dio sia cessata qualche volta di essere vergine, ci sembra che quelle testimonianze bastino » (3). Continuando S. Basilio scioglie le difficoltà che derivano dal « donec » adducendo il luogo somigliante di: « Ecce Ego vobiscum sum usque ad consummationem saeculi [Mt. XXVIII, 20], dove l' « usque » non esclude che anche dopo Gesù sia con gli apostoli. « Primogenito » poi non dice necessariamente che altri siano nati: basta che quel figlio sia il primo a nascere. S. Basilio si fa anzi eco della tradizione che cioè Zaccaria abbia trovato il martirio nel tempio per avere confessato la verginità di Maria dopo il parto. Riassumendo S. Basilio sostiene la verginità *post partum,* ma non la ritiene materia di fede.

Anche *S. Efrem* si rivolge risolutamente contro alcuni che osano dire che Maria abbia fatto vita maritale con S. Giuseppe dopo la nascita di Cristo. Come poteva essere, pensa il dottore siro, che colei che era stata tempio dello Spirito e

(1) *Religiongeschichtl. Untersuchungen* 1², Bonn. 1911, p. 249 ss.

(2) PG 31, 1468 B: Ἡμεῖς δέ, εἰ καὶ μηδὲν τῷ τῆς εὐσεβείας παραλυμαίνεται λόγῳ (μέχρι γὰρ τῆς κατὰ τὴν οἰκονομίαν ὑπηρεσίας ἀναγκαία ἡ παρθενία, τὸ δ'ἐφεξῆς ἀπολυπραγμόνητον τῷ λόγῳ τοῦ μυστηρίου).

(3) Ib.

ombrata dalla divina potenza si unisse ad un uomo mortale e partorisse con dolore secondo l'antica maledizione? No: « come concepì nella purità, così rimase anche in castità » [1]. Viene poi la soluzione delle difficoltà. Il « donec » è anche qui interpretato in senso non esclusivo e messo in paragone col « donec ponam inimicos tuos ». Nè i « fratelli » di Gesù fanno incompatibile la verginità. Prima perchè anche Giuseppe viene chiamato « padre » eppure gli stessi avversari concedono non essere stato padre naturale di Gesù. E poi se vi fossero stati veri « fratelli » di Gesù e quindi figli di Maria, come si spiegherebbe che sul Calvario Maria sia stata consegnata non a questi figli ma al discepolo Giovanni? Siccome le idrie di Cana — conclude S. Efrem — concepirono verginalmente il vino e più non lo concepirono, « così la Vergine concepì e partorì l'Emanuele e più non concepì » [2].

Il tono di *S. Epifanio* a questo riguardo è ancora più energico. Parlando contro la setta degli Antidicomarianiti egli dice: « Lontano da me » l'asserire che Maria abbia generato dopo il parto virgineo. Secondo lui quei « fratelli » non sarebbero che i figli di Giuseppe da un precedente matrimonio [3]. È notevole la veemenza con la quale Epifanio inveisce contro quella dottrina che chiama estremamente « temeraria » « empia » « audace » « inaudita demenza » « novità spropositata ». Non è quindi da stupire che uno dei simboli riportati da Epifanio dopo la « eresia 87 » contenga la voce ἀειπαρθένος [4].

Il discepolo dei Cappadoci, *Anfilochio di Iconio*, difende espressamente la verginità *in partu* contro l'interpretazione origeniana affermando che l' « adaperiat vulvam » della Legge non toglie che le porte verginali siano rimaste chiuse nel parto di Maria [5]. *S. Giovanni Crisostomo* nella V. Omelia su S. Matteo si dilunga a parlare della verginità *post partum* che viene da lui difesa contro le solite obiezioni con risposte che non hanno niente di nuovo dopo quelle di S. Efrem [6].

(1) *In Diatess.* (Aucher-Moesinger 23-24).
(2) Ib. p. 26.
(3) *Adv. Haer* III. *Haer* 78, 8-9. Cfr. anche *haer.* 42, schol.
(4) PG 42 (Denz. 13).
(5) *Or. in occurs. Dom.* 3 PG 39, 49.
(6) PG 57, 58.

Sull'argomento della partecipazione di Maria nell' opera della Redenzione le testimonianze di questo periodo sono piuttosto scarse e si mantengono per lo più nello sviluppo ormai noto dell'antitesi Eva-Maria. Così *Origene* ricorda che il dolore di Eva è stato sciolto dalla gioia di Maria (1), e saluta costei con queste parole: Σύ, ἐμὴ κυρία, ἡ τῆς κατάρας τὴν λῦσιν βαστάζουσα (2). Se per una donna è entrato il peccato nel mondo, pensa Origene, così anche « il principio della salvezza » ha avuto inizio in una donna (3).

Lo scrittore persiano *Afraate* scrive verso la metà del secolo IV che se è vero che per colpa delle donne, a cominciare da Eva, sono venuti tanti gravi danni agli uomini, « ora però per la venuta del Figlio della beatissima Maria si sono strappate le spine, è stato asciugato il sudore » (4). *S. Efrem* è più chiaro e più copioso nel presentarci l'opera della nuova Eva, dalla quale fiorì la nuova vita (5). « Essa calpestò colui che calpestò Eva col suo tallone » (6).

La stessa antitesi, « da una vergine venne la morte » e « da una vergine venne la vita », si trova nella XII Catechesi di *S. Cirillo di Gerusalemme* (7) e in un'omelia di *Anfilochio di Iconio* (8), più bellamente ancora è esposta da *S. Epifanio*. Ecco ciò che costui, ispirandosi senza dubbio a S. Ireneo, scrive in proposito:

(1) *In Luc.* VI (Rauer 40).

(2) Ib. p. 48.

(3) Ib. p. 54-55. Secondo la testimonianza di S. Gregorio Nazianzeno S. Giustina invocò nel sec. III la protezione della Madonna contro le tentazioni della lussuria. Cfr. *or.* 24, 11 PG. 35, 1181.

(4) *Patr. syr.* I, 265.

(5) Ed. Lamy I, 153-155.

(6) Ib. II, 455-457. Quasi lo stesso nel comm. *in Diatess.* (Aucher-Moesinger p. 117). Negli Inni « *de Beata Maria* », da molti ritenuti per genuini, soggetti però a qualche dubbio, Maria viene chiamata « causa della vita » come Eva fu causa della morte (ed. Lamy II, 525), e si afferma che da essa nacque la luce che illuminò il paganesimo e che la Madre di Dio può essere chiamata « causa del bene »; e, dopo aver rilevato l'intervento benefico di Maria, si conchiude: « Beata sei, o benedetta, poichè per te è stata sciolta ed espulsa dalle donne quella maledizione di Eva, e per te è stato strappato il debito universale segnato a conto di tutte le generazioni nel manoscritto del serpente » (ib. 549).

(7) PG 33, 742.

(8) *In Chr. nat.* 4 PG 39, 40-41.

È questa [Maria] che fu simboleggiata da Eva detta misteriosamente « Madre dei viventi ». Poichè Eva fu chiamata « Madre dei viventi » dopo aver già sentito dire: « Sei terra e tornerai terra », cioè dopo il peccato. Ed è da stupire che dopo il peccato riceva questo titolo eccelso. E a giudicare dalle cose sensibili, da quell'Eva viene generata nella terra tutta la progenie degli uomini; ma secondo la verità, è da Maria che la stessa Vita viene generata al mondo, perchè nel generare il Vivente Maria diventò madre dei viventi. Misteriosamente dunque Maria viene chiamata Madre dei viventi. Poichè di tutte e due le donne fu detto: « *Chi è che ha dato alla donna la sapienza o la scienza molteplice?* [Iob. XVIII, 36] ».

E dopo aver detto che come Eva dovette tessere i vestiti per Adamo, nello stesso modo Maria ci dette l'Agnello dalla cui lana siamo stati vestiti con veste di immortalità, S. Epifanio continua:

« Eva diventò causa [πρόφασις] di morte per gli uomini, poichè per essa entrò la morte nel mondo: invece Maria, causa [πρόφασις] di vita, giacchè da essa ci fu generata la Vita » (1).

Intimamente connessa con questa funzione di Maria nell'opera salvifica è la sua santità personale e sopra tutto il suo allontanamento dal peccato. Anche qui — eccettuato S. Efrem — la raccolta di testimonianze in questo periodo riesce scarsa.

Origene nel commentare il saluto dell'arcangelo, nota che Maria, a cui la meditazione delle sacre Scritture era familiare, dovette capire che le parole dell'angelo costituivano un saluto insolito indirizzato soltanto a lei; quindi il turbamento della sua anima (2). Questo saluto si spiega bene, secondo Origene, se si guarda l'opera della nuova Eva nella nostra salvezza. Fu del resto nel momento di concepire Gesù che Maria ricevette la pienezza dello Spirito Santo (3). Secondo il modo di esprimersi di Origene, anche Maria contrasse il peccato e fu quindi redenta da Cristo. Si direbbe che il maestro alessandrino sia partito dal principio che per essere redento ci voglia

(1) *Haer.* 78, 18 PG 42, 728-729.
(2) *In Lc.* VI (Rauer 39-40).
(3) Ib. p. 48.

una previa e reale contrazione del peccato. Anzi Maria al pari degli Apostoli si scandalizzò nella Passione del suo Figlio e i dubbi lacerarono il suo cuore. In forza di una curiosa esegesi, Origene crede che quel « Tuam ipsius animam pertransibit gladius » voglia predire appunto questi dubbi pungenti, esegesi che, come vedremo, ha fatto scuola fra gli scrittori successivi (1). Notiamo però in Origene per la prima volta il titolo παναγία (2) attribuito alla Madonna. Quella « spada » del dubbio viene anche ammessa da *S. Basilio* (3). Questo non toglie però che il vescovo di Cesarea abbia una così alta stima di Maria, da affermare non esservi stato in quella generazione niente di più prezioso della purità di Maria, la quale attirò le grazie dello Spirito Santo (4).

È *S. Efrem* il primo scrittore a parlare un linguaggio chiaro e deciso per affermare che Maria è stata completamente immune da ogni peccato. La più celebre testimonianza su questo punto si legge negli « Inni Nisibeni », la cui genuinità viene accertata non solo dalle notizie storiche in essi contenute, ma anche dall'antichità dei codici — sec. VI — che per intiero o in estratti li conservano (5). Il poeta siro fa parlare la Chiesa di Nisibi in questo modo: « Soltanto tu [o Cristo] e la tua Madre siete avvenenti con piena bellezza; poichè non vi è in te macchia, nè vi sono macchie nella tua Madre. Accanto a queste due bellezze non vi è fra i miei figli chi ne sia simile » (6). Notiamo subito che qui Cristo e Maria sono equiparati nell'immunità da ogni macchia. Ancora: questo privilegio è esclusivo di loro due e in questo si segnalano essi fra tutti gli uomini. Quindi non si fa allusione semplicemente alla verginità, comune a tante donne, nè a una vaga santità di vita. Il contesto poi sta a confermare che si tratta di una grazia e di una intemeratezza spirituali, alle quali la Chiesa di Nisibi contrappone la propria spirituale bruttezza. Crediamo che il celebre testo escluda dalla Vergine ogni macchia di

(1) Ib. 116-118.
(2) Ib. 50.
(3) *Ep.* 240, 9 PG 32, 965.
(4) Cfr. *Hom. in Chr. nat.* 3 PG 31, 1464 B.
(5) British Mus. Add. 14.572 e 17.214.
(6) Ed. Bickell p. 40.

peccato e quindi anche di quello originale. Recentemente il Dr. L. Hammersberger in una pregevole monografia ([1]) ha creduto dover togliere forza a questa testimonianza dicendo che le parole di S. Efrem potrebbero essere citate in favore dell'immacolato concepimento solo nel caso in cui S. Efrem avesse avuto una idea chiara del peccato originale quale macchia che dal concepimento abbruttisce l'anima. Rispondiamo prima di tutto che il ragionamento ci sembra un po' illogico. Trattandosi di una proposizione negativa e assoluta, essa ha la forza di escludere *ogni* macchia di peccato, concesso anche per un momento che sulla natura di alcune delle macchie l'autore non avesse un concetto esatto. Così anche se un antico scrittore ci dice che Tizio non ebbe mai morbo alcuno, possiamo addurre questa testimonianza per dire in concreto che Tizio non ebbe mai l'appendicite, benchè lo scrittore in questione avesse su questa malattia una idea sbagliata. Ci sembra poi certo che secondo S. Efrem l'eredità originale abbia ragione di peccato e quindi di macchia. Si leggano i seguenti passaggi: « Cum autem ex perditione Adae res creatae humilitatem eius induissent, teste Apostolo: *Creaturae subiectae sunt vanitati*, Filius Creatoris ad eas sanandas venit, ut in suo adventu maculas earum per baptismum mortis suae deleret » ([2]). « Quemadmodum primus ille [Adam] seminavit immunditiae peccatum in corpora munda... » ([3]). « Christus baptizatus est in iustitia quia sine peccato erat, sed ipse baptizavit in gratia quia reliqui homines peccatores erant » ([4]). A confermare l'esenzione di Maria da ogni peccato stanno quei testi sopra riportati nei quali S. Efrem dice che Maria calpestò col suo piede il serpente e divenne nuova Eva ([5]). Come si spiega allora che l'autore siro abbia supposto in Maria imperfezioni colpevoli e quindi vere macchie? Leggiamo difatti nel Commentario al *Diatessaron* che Maria a Cana fu « praeproperans » e che giudicò che il suo Figliuolo volesse fare i miracoli « ut gloriam et honorem apud turbas iudaeorum

([1]) *Die Mariologie der ephrem...* pp. 57 ss.
([2]) *In Diatess.* (AUCHER-MOESINGER 227).
([3]) *In epp. Pauli* (ed. MEKITARISTAE 14).
([4]) *In Diatess.* (AUCHER-MOESINGER 42).
([5]) Vedi sopra p. 57.

pararet » [1]; cosicchè Gesù, per correggerla, vi si rifiutò. Più strano ancora: « Post victoriam ab eo de inferis reportatam cum mater eum videret, qua mater eum amplexari voluit » [2] e nella croce Gesù rifiutò il suo amplesso dicendole: « Ecce filius tuus ». Per dare una risposta soddisfacente bisogna notare che queste espressioni meno riverenti si trovano esclusivamente nella versione armena del Commentario al Diatessaron, della quale, dopo le ricerche di Zahn [3], di Euringer [4] e di C. Peters [5] si può con ragione dubitare se renda fedelmente in tutto il primitivo testo di S. Efrem. Concretamente quella strana confusione che abbiamo visto fatta fra la Madonna e Maria Maddalena in questo Commentario. è in aperta contraddizione con quello che S. Efrem dice in un'opera certamente autentica [6] nella quale leggiamo: « Poichè quando era utile Cristo permise che Maria lo ungesse [si tratta dunque della Maddalena], e allorchè non era più opportuno, non lasciò che colei che l'avea unto lo toccasse nel sepolcro » [7]. Terminiamo dicendo che mentre lo *Pseudo-Giustino* vuol escludere dalle parole di Gesù ogni senso che vada contro la dignità di Maria, la quale supera in virtù tutte le donne [8], *Anfilochio di Iconio* invece si riferisce alla spada del dubbio, dubbio che assalì l'animo di Maria ignorante ancora della prossimità e della potenza della Risurrezione [9].

Nonostante l'assenza di ogni controversia nel campo della mariologia, questo periodo di relativa calma apporta un nuovo

(1) Ib. p. 52.

(2) p. 53-54.

(3) *Tatians Diatessaron* p. 44 ss.

(4) *Der locus classicus des Primates und der Diatessarontext des hl. Ephräm* (Festgabe A. Ehrhard) Bonn 1922 pp. 144-179.

(5) *Das Diatessaron Tatians* Rom 1939 (= *Or. Chr. An.* 123) pp. 94 ss.

(6) Così lo concedono oggi tutti trattandosi di un inno conservato in un codice del sec. V/VI (Brit. Mus. Add. 14574) sotto il nome di Efrem.

(7) Lamy III, 645. Non è poi tanto temeraria l'ipotesi di un rimaneggiamento da parte del traduttore armeno se consideriamo che le prime versioni armene di scritti siriaci — ed è probabile che le opere di S. Efrem fossero prese in considerazione fra le prime — si fecero a Edessa in ambienti nestorianizzanti. Cfr. P. Peeters, *Pour l'histoire des origines de l'alphabet arménien*, *Rev. d. Etud. Arm.* 9 (1929) 214 ss.

(8) *Quaest. et resp. ad Orth.* Quaest. 136 PG VI, 1388-1389.

(9) *Or. in occursum Dom.* 8 PG 39, 57.

sviluppo nello studio e nella conoscenza dei dogmi mariani. La maternità divina resta così pienamente illustrata, che la parola « Theotokos » non trova avversario veruno. Nessun Padre orientale mette in dubbio la piena verginità di Maria anche dopo il parto. Quest'ultima peraltro, affermata prima da Origene e consacrata col titolo ἀειπαρθένος in primo luogo da S. Pietro Alessandrino, viene difesa in principio con meno energia ritenendola ancora S. Basilio come punto che non toccasse il dogma, però sotto la penna di S. Efrem e specialmente di S. Epifanio con accenti che lasciano supporre negli autori una stima più alta del privilegio mariano. L'antitesi Eva-Maria dà lo spunto ad alcune affermazione nel senso che Maria è stata la nuova Eva, la Madre dei viventi, il principio della nostra salvezza, espressioni che solo nel senso di una cooperazione alla Redenzione umana trovano un'adeguata e spontanea spiegazione.

L'assenza di ogni peccato dall'anima di Maria il che implica anche il concepimento di Maria immune dal peccato originale, soltanto da S. Efrem è pienamente e chiaramente conosciuta. Gli altri Padri o non trattano la questione o qualche volta lasciano supporre in Maria la contrazione del peccato. È poi abbastanza generale l'esegesi, inaugurata da Origene, che ammette nel cuore della Madonna dubbi laceranti simboleggiati nella spada di Simeone.

I difensori della « Theotokos » (secoli V al VIII).

Questo, che è il periodo più importante per la mariologia patristica, è stato meno studiato. Il nostro lavoro, benchè sintetico, ci farà indovinare le ricchezze che per la teologia mariana si contengono specie nelle omelie di questi secoli; poichè è caratteristico di questo periodo che non in trattati ma nelle prediche del giorno del Natale e più particolarmente in quelle sull'Annunziazione, dette anche spesso semplicemente « sulla Theotokos », si sia conservata e sviluppata la dottrina intorno alla Madonna.

Prima ancora della controversia nestoriana dobbiamo menzionare due autori bizantini del secolo V il cui interesse mariologico è cresciuto improvvisamente dopo le ultime ri-

cerche: intendo dire di *Severiano di Gabala* e del Patriarca di Costantinopoli, Attico. Le indagini del Prof. Marx, pubblicate in queste stesse pagine ([1]), hanno restituito a Severiano dodici omelie che vanno sotto il nome del Crisostomo. Ora in due di queste prediche troviamo interessanti testi riguardanti la Madonna, il cui risultato è stato riassunto dallo stesso investigatore ([2]). Il vescovo di Gabala riconosce la verginità *ante partum* e *post partum*. Maria viene chiamata in un'omelia detta nell'anno 401, κυριοτόκος, termine più adatto alla terminologia antiochena; ma che Severiano non neghi la divina maternità di Maria lo si vede non soltanto da un passaggio che poi rileveremo, ma anche dal fatto che egli adopera la parola « Theotokos » in una omelia dell'anno 402. Sulla partecipazione di Maria, nell'opera della Redenzione, Severiano riceve ed esprime con rinnovata bellezza le idee tradizionali. Ecco le principali testimonianze: « Maria è la Madre della Redenzione, la fonte della luce diventata visibile, visibile nella carne, invisibile nella divinità » ([3]). « Venne Cristo, che scioglie le catene: si presentò la « Kyriotokos » la quale giustifica la sua stirpe, la santa Vergine, invece della vergine Eva... Essa tolse il dolore... Poichè non era conveniente che la donna colpevole concepisse l'Innocente, viene l'angelo dalla vergine e le dice: Ave, gratia plena; poichè fino allora essa era sottoposta alla maledizione [ἐπειδὴ ἕως νῦν κεκατηραμένη] » ([4]). Qui troviamo dunque l'opinione che cioè Maria sia stata liberata dalla maledizione del peccato soltanto nel momento dell'Annunziazione, opinione che non abbiamo trovato negli altri autori orientali ([5]).

Nell'anno 1933 J. Lebon ([6]) e M. Brière ([7]) hanno pubblicato contemporaneamente la versione siriaca di una omelia

([1]) *Severiana unter den Spuria Chrysostomi bei Montfaucon-Migne, Or. Chr. Per.* 5 (1939) 281-367.

([2]) Ib. 361-64.

([3]) PG 56, 498.

([4]) PG 56, 497.

([5]) Cfr. pag. 72.

([6]) *Discours d'Atticus de Constantinople « sur la sainte Mère de Dieu », Le Muséon* 46 (1933) 167-202.

([7]) *Une homélie inédite d'Atticus, patriarche de Constantinople (406-425), Rev. d. l'Or. Chr.* ser. 3. tom. 9 (1933-34) 160-187.

mariale dal codice attribuita al Patriarca di Costantinopoli, *Attico*. Ma mentre il Brière si è limitato all'edizione, il Lebon ha iniziato un'indagine che si rivela promettente, inquantochè la prima metà dell'omelia in questione è esattamente l'omelia V attribuita a S. Proclo dai codici greci e dalla testimonianza di S. Giovanni Damasceno. La paternità di Attico trova invece ora un forte argomento più ancora che nella versione siriaca, contenuta in un manoscritto del secolo IX, in una citazione che S. Cirillo di Alessandria fa dell'omelia attribuendola al Patriarca di Costantinopoli, Attico. Riesce però un po' difficile credere che un'orazione così brillante sia opera di Attico, della cui eloquenza Sozomeno, che ebbe occasione di ascoltarlo, ci dà un giudizio piuttosto sfavorevole nel dirci che « le prediche di Attico non suscitano applausi nè sono degne di essere stenografate » (1). Chechè sia di ciò, l'omelia in onore della « Theotokos » è uno dei più bei documenti mariani. La verginità perpetua di Maria e la divina maternità della « Theotokos » — la si chiama così — vengono esaltate con entusiasmo. Ma l'oratore insiste più ancora sulla dignità, diremmo così, cosmica di Maria, e sulla sua funzione soteriologica, temi questi che godono la predilezione degli oratori appartenenti all'epoca che studiamo. Alcuni passaggi faranno sentire l'esaltazione che via via accende nei cuori la figura della Madonna. Così dopo aver detto che Maria sta sopra tutti gli antichi profeti perchè è stata Madre di Dio e ha concepito senza passione e senza macchiare nè se stessa nè il suo divin Figlio, esce in queste parole:

« Nihil igitur in mundo [tale] est, qualis Dei genitrix Maria. Perlustra, o homo, cogitatione tua totam creaturam et vide, num quidquam sit sanctae Virgini Mariae aequale aut [ea] maius. Percurre terram; circumspice mare; scrutare aërem; caelos mente excute; in-

(1) *H. E.* VIII, 27 PG 67, 1589. Forse si potrebbe pensare ad un'ipotesi intermedia: noi avremmo nella versione siriaca non una ma *due* omelie, la prima di Proclo e la seconda di Attico. Quest'ipotesi si accorderebbe bene colle testimonianze di Cirillo e del Damasceno. Del resto non sarebbe troppo azzardato riconoscere una specie di « cucitura » verso la metà (ed. Lebon p. 190 15-30) dove l'illazione delle idee non è tanto scorrevole. Rimarrebbe però in contrasto, oltre che la notizia del codice, la somiglianza stilistica di ambo le parti e i parallelismi fra la seconda parte e altre omelie di Proclo.

visibiles virtutes animo expende, ac vide num alterum detur huiusmodi miraculum in tota creatura. Etenim *caeli* quidem *enarrant gloriam Dei,* angeli vero cum metu ministrant et archangeli cum tremore adorant; Cherubim non sustinentes contremiscunt; Seraphim non appropinquantes circumvolant et cum tremore clamant.. mare vocem eius non tulit... Recense igitur omnia mirabilia et admirare magnitudinem Virginis, quia eum, quem tota creatura cum timore et tremore laudat, ipsa sola inexplicabili ratione in sinu suo excepit. Beatae sunt propter illam omnes mulieres. Iam femineus sexus sub maledicto non est; obtinuit enim genus, unde etiam angelos gloriae superaret. Sanata est Eva; silentio praetermittatur Aegyptia... Laudatur Sara.. honoratur Rebecca... Advocatur etiam Maria, quia facta est mater et ancilla, nubes et thalamus et arca Domini; mater quidem quia genuit eum, qui gigni voluit; ancilla vero, quia naturam confiteor et praedico gratiam: nubes, quia de Spiritu Sancto eum concepit, quem sine passione genuit... Quapropter dicamus ei: *Benedicta tu in mulieribus,* quae sola Evae moerorem sanasti; quae sola moerentis lacrimas abstersisti; quae sola totius mundi redemptionem germinare fecisti; quae sola margaritae thesaurum creditum habuisti » [1].

Come si vede, la grandezza di Maria attira sempre più l'attenzione, e insieme all'antica idea che cioè Maria abbia distrutto « la tristezza di Eva », sorge il nuovo pensiero che fa Maria superiore agli stessi angeli per ragione della sua divina maternità.

È risaputa l'origine della controversia nestoriana. Niente più spiegabile che l'atteggiamento di Nestorio, allevato nell'ambiente antiocheno, erede della tradizione che ha come principali rappresentanti Teodoro di Mopsuestia, Diodoro di Tarso e in certo qual modo lo stesso S. Eustazio. La divisione fra il Figlio di Dio e il figlio di Maria, insinuata da *Eustazio* e ribadita da *Diodoro* [2], porta come consequenza che già il *Mopsuesteno* non voglia sentire chiamare semplicemente θεοτόκος la Madre di Gesù, ma insieme ἀνθρωποτόκος e θεοτόκος. *Nestorio,* da buon antiocheno, se la prende pubblicamente contro il termine « Theotokos » appena arrivato alla sede pa-

(1) Trascrivo la trad. del LEBON p. 188-190.

(2) Specialmente nei fragmenti conservati nella versione siriaca ed. P. LAGARDE, *Anecdota syriaca.*

triarcale di Costantinopoli. L'urto era inevitabile, se si considera che l'uso della parola doveva essere molto radicato in quelle contrade dove S. Gregorio Nazianzeno era stato vescovo e dove ancora recentemente l'avevano adoperata il Patriarca Attico ([1]) e Severiano di Gabala. Non è questo il luogo di descrivere le fasi della controversia che, se fu impostata sul terreno mariologico, presto scivolò alla questione cristologica che ne costituiva il fondo. Il campione della maternità divina di Maria, *S. Cirillo di Alessandria,* difese in parecchi discorsi, lettere e in un libro speciale la legitimità del titolo « Theotokos » adoperato già dai Padri e che poteva essere usato senz'altro, benchè non lo si trovasse nella Scrittura ([2]). È stata *definita* la maternità divina di Maria nel *concilio di Efeso?* I razionalisti lo negano oggi generalmente giudicando illegitima la prima seduta del sinodo, seguiti da qualche cattolico, come il Junglas ([3]), il quale pur ritenendo la seduta legitima, non vi riscontra che una decisione di carattere « disciplinare ». Spero poter provare in altra occasione il carattere prettamente dogmatico della prima parte della prima seduta nella quale, a mio parere fu approvata *per definitionem* la dottrina contenuta nella 2ª Lettera di Cirillo a Nestorio, e condannata, anche *per definitionem* la dottrina della 2ª Lettera di Nestorio a Cirillo ([4]). Ora, Cirillo nella sua lettera, alludendo all'uso anteriore da parte dei Padri, approva la voce θεοτόκος, la quale non significa che Maria sia stata la Madre della divinità del Verbo, ma certamente la Madre del corpo unito ipostaticamente al Verbo, e quindi Madre di Dio. La definizione di Efeso, assecondata da *Proclo* ([5]), da *Paolo di*

([1]) Cfr. Cirillo di Alessandria, *de recta fid. ad reg.* 10 PG 76, 1213.

([2]) Rinvio per i testi e per l'indagine a A. Eberle, *Die Mariologie des hl. Cyrillus.*

([3]) *Die Irrlehre des Nestorius, Der Katholik* 4. Folge 11 (1913) 437-447.

([4]) Il tema, di capitale importanza, non è stato ancora illustrato, e la titubanza di molti autori cattolici sull'*oggetto* della definizione efesina si riflette curiosamente sulle successive edizioni dell'Enchiridion di Denzinger, che cominciò per riprodurre a caratteri grossi i soli XII Anatemi di S. Cirillo, certamente non definiti, e ha finito per stampare in caratteri grossi alcuni brani della 2ª lettera di Cirillo — perchè non tutta? e perchè non anche quella di Nestorio? — mentre gli Anatemi vengono appresso in caratteri piccoli.

([5]) *Hom.* PG 65, 680.

Emesa (1), da *Acacio di Melitene* (2) e da altri ancora, consacra una volta per sempre l'idea e il nome della « Theotokos », che quindi viene ammessa indistintamente da tutti i Padri successivi. Leggansi p. es. *Teodoto di Ancira* (3), *Esichio di Gerusalemme* (4), *Basilio di Seleucia* (5), per non citare che alcuni contemporanei. Il trionfo della Theotokos, solennizzato subito dalla fiaccolata degli Efesini e un po' più tardi dall'iconografia orientale, ebbe un notevole influsso nella teologia mariana, più che altro forse per aver ispirato agli oratori del patriarcato di Costantinopoli e di Gerusalemme le più splendide lodi di Maria. Queste lodi cercano di mettere in rilievo oltre che la verginità perpetua di Maria, la sua personale dignità e bellezza morale, e la sua partecipazione alla nostra salvezza.

Che la verginità *ante partum* e *in partu* sia affermata in questo periodo non v'è bisogno neanche di dirlo, dato che fin dai primi secoli è stata difesa comunemente ed espressamente dai Padri orientali siccome dogma della fede. La verginità *post partum*, la cui importanza *dogmatica* soltanto nella seconda metà del secolo IV abbiamo vista riconosciuta da S. Efrem e da S. Epifanio, viene asserita unanimemente in questo periodo con espressioni così gravi e decise, che non lasciano adito all'ipotesi che si tratti di una materia disputabile. Ne sia testimone per primo *S. Cirillo di Alessandria*, il quale non solo dà alla Madonna il titolo di ἀεὶ παρθένος (6), ma dice espressamente che Maria, « corona della verginità » (7), non ha avuto « nessun altro figlio dopo di Lui [l'Emmanuele], essendo rimasta vergine » (8). Le difficoltà poi mosse dalle parole « primogenito » di Maria e « fratelli » di Gesù vengono sciolte da Cirillo nella forma classica (9).

(1) *Hom. 1.* PG 77, 1436
(2) *Hom.* PG 77, 1469-72.
(3) *Exp. symb. nic.* PG 77, 1320.
(4) *Sermo V. de Theotoko* PG 93, 1461.
(5) *Or. 39 in Theotokon* PG 85, 429.
(6) *Hom. ex div. 4* PG 77, 992, 996. Cfr. *Encom.* ib. 1032.
(7) *Hom. ex div. 4* PG 77, 992.
(8) *De recta fid. ad reg.* PG 76, 1317.
(9) *In Luc.* PG 72, 485, 488 *in Ioan.* PG 73, 636.

S. Proclo, prima vescovo di Cizico e poi Patriarca di Costantinopoli, parlando della verginità di Maria, paragona il suo ventre al roveto di Mosè, e, seguendo in ciò una immagine nota già a S. Efrem, dice che il Verbo uscì dall'utero così come era entrato per l'orecchio di Maria ([1]); il che viene quasi nello stesso tempo ripetuto da *Teodoto di Ancira* ([2]). Siccome poi Maria è stata il candeliere della luce divina, perciò è stata sempre d'oro, cioè sempre vergine ([3]).

Esichio, Patriarca di Gerusalemme, nelle sue omelie mariane tenute fra il concilio efesino e quello calcedonese, asserisce che Maria ha conservato sempre, nel parto e dopo il parto, il sigillo della verginità ([4]), cosichè si è sottomessa alla purificazione non perchè ne avesse bisogno bensì per il nostro bene ([5]). Esichio nega anzi che Maria abbia avuto l'ardore della concupiscenza [ἐπιθυμίας] ([6]). In questo concorda anche *Teodoro di Ancira*, il quale vede nella verginità del parto un segno della divinità del Figlio ([7]).

Non è facile determinare la cronologia delle bellissime omelie mariane dello *Pseudo-Gregorio Taumaturgo* e dello Pseudo-Epifanio. Forse un esame interno approfondito ne trarrebbe indizi o prove chiare. Da un primo sguardo però si vede trattarsi di omelie sulla Theotokos appartenenti a questo periodo e che quindi sono state scritte dopo la controversia nestoriana e probabilmente prima del secolo VI. Il privilegio della verginità viene lodato nella 1ª omelia dello Pseudo-Gregorio. Secondo lui Maria è stata l'unica vergine santa nel corpo e nello spirito ([8]). Anche lo *Pseudo-Epifanio* insegna che il parto di Gesù è stato senza lesione della verginità al modo dell'uscita dal sepolcro ([9]). *Ipazio di Efeso*

([1]) PG 65, 692. Prima l'aveva detto S. Efrem. (Lamy IV, 568 e *in Diatess.* Aucher-Moesinger 49).

([2]) *Hom. 4 in Deiparam* PG 77, 1392.

([3]) *Or. 2 in Incarn. Dom.* PG 65, 700. Cfr. anche Basilio di Seleucia *or. 39* PG 85, 444.

([4]) *Or. 4 in Deiparam* PG 93, 1460-61.

([5]) Ib. 1469.

([6]) Ib. 1465.

([7]) *Hom. 2 in nat. Dom.* PG 77, 1372.

([8]) PG 10, 1148.

([9]) *Hom. 2 in Sab. magno* PG 43, 444. Cfr. anche Antipatro di Bostra nel sec. V. *Hom. in Deiparam* PG 85, 1780-81.

chiama Maria ἀεὶ παρθένος (1), e poco dopo, nella metà del secolo VI, *Anastasio I di Antiochia* la dice « vergine in eterno » (2) e « vergine divina » (3). *S. Sofronio*, Patriarca di Gerusalemme, nella prima metà del secolo VII esalta a più riprese la « vergine illibata e impolluta » (4) la παρθένος καὶ πανάγνος (5). Ormai la teologia orientale insegna unanimemente e risolutamente la perpetua verginità di Maria.

I padri di questo periodo non solo rilevano la verginità di Maria, ma sciolgono lodi generali alla sua purità, alla sua santità, alla sua altissima dignità sopra tutte le creature. Una corona di bellissime immagini poetiche serve mirabilmente a questo scopo. *S. Cirillo* per es. chiama Maria παναγία, πανάγνος (6) « tempio santo di Dio » (7) « colomba immacolata » « vaso impolluto » « lampada inestinguibile » « φωτοφόρος » (8). Nello stesso tempo però sembra che Cirillo abbia pensato alla contrazione del peccato originale da parte di Maria. Parlando del roveto di Mosè, figura del corpo verginale della Madonna, egli ci ammonisce a non scandalizzarci di un tale paragone; « poichè ogni carne, per ragione della contrazione del peccato, appunto perchè semplicemente carne, è peccato. Ora nella s. Scrittura il peccato viene chiamato col nome di *spina* » (9); il che logicamente suppone che anche Maria abbia contratto quel peccato che Cirillo concepisce forse troppo indissolubilmente unito alla natura umana (10). L'antica esegesi origeniana della « spada del dubbio » si prolunga ancora dentro questo

(1) Ed. DIEKAMP, *Anal. Patr.* (= *Or. Chr. An.* 117) p. 126.
(2) *Or. 2 in Deiparam* PG 89, 1377.
(3) Ib. 1389.
(4) *Or. 2 in Deiparam* PG 87, 3244
(5) Ib. 3256. Vedi anche l'anacreontica alla Theotokos ib. 3736.
(6) *Adv. Nest.* lib. I PG 76, 17 C.
(7) *Hom. ex div. 4* PG 77, 992 B.
(8) *Encom.* PG 77, 1032.
(9) *Adv. Anthropomorph.* PG 76, 1129.
(10) Egli dice infatti che gli uomini divengono peccatori « non per aver peccato con Adamo, ma per appartenere a una natura caduta sotto la legge del peccato ». (*In Rom.* PG 74, 789). A. EBERLE con una distinzione, che sembra un po' ricercata in questo caso, scrive: « Zum wenigsten ist nach Cyrillus auch für Maria das Gesetz der Erlösungsbedürftgkeit, die rechtliche Haftbarkeit zur Erbsünde ⟨debitum peccati originalis⟩ gegeben » op. cit. p. 125.

periodo. Essa viene però a poco a poco purificata, per dir così; tanto chè dal dubbio-peccato si passa insensibilmente alla tentazione di dubbio, agli assalti dei diversi pensieri perturbatori della fede, assalti che non implicano consenso nè, quindi, imperfezione colpevole. Cirillo parla del dubbio che « imperversò sull'anima di Maria » ([1]) e in altra occasione dice che « probabilmente anche la Madre di Gesù si scandalizzò dell'inattesa Passione del suo Figlio e che la di lui amara morte sulla croce quasi la sconcertò » specialmente sentendo dinanzi a se l'ira dei giudei ([2]). Dall'insieme delle allusioni sembra che Cirillo accenni ad un vero atto di dubbio nel cuore di Maria ([3]).

Diremo più avanti delle lodi espresse da S. Proclo. *Basilio, vescovo di Seleucia*, esprime il suo entusiasmo verso colei che viene collocata sopra tutti gli apostoli: « Chi non ammirerà quanto [essa] spicca fra tutti i santi da noi onorati? ». Se gli apostoli guarivano con la sola ombra, « quale potenza dovremo supporre nella Madre? Quanto non sarà essa molto più grande di quelli a lei soggetti? » ([4]). Non meno eloquente è *Teodoto di Ancira* quando esaltando la santità di Maria dice: « Salve! gloria della Chiesa... salve! intemeratissima [πανάχραντε] Madre della santità... purissima fonte della linfa di vita » ([5]). « Colui che ha fatto l'antica vergine senza macchia, ha fatto anche la seconda senza colpa [ἀναμώμως]; e colui che fece bello l'esterno, ornò convenientemente l'interno come domicilio dell'anima » ([6]). Come il ferro nero diventa brillante nel fuoco e lascia via tutte le scorie, così anche « l'intemerata vergine si purificò nel segreto e divino fuoco e si sbarazzò da tutte le cose materiali e non naturali [τῶν παρὰ φύσιν] e rimase splendidamente nella bellezza della natura, dimodochè poi i carnali non riescono ad avvicinarla nè a sopportarla nè a guardarla ». Maria è stata pienamente unta dalla santità dello Spirito santo ([7]). Perciò Simeone la potè chiamare « colomba bianca e immacolata, tempio santo della nostra speranza, nel

([1]) *In Lc.* PG 72, 505.
([2]) *In Ioan.* PG 74, 661.
([3]) Cfr. *In Ioan.* XIX, 26-27 (Pusey III 91-93).
([4]) *Or. 39 in Deiparam* PG 85, 449.
([5]) *Hom. 4 in Deiparam et Simeon.* PG 77, 1396.
([6]) Ib.
([7]) Ib. 1397.

quale risiede ogni santità e magnificenza » [1]. Contuttociò anche Teodoto ricorda la spada di Simeone, vale a dire il tormento della Vergine « dalle diverse idee che entravano ed uscivano » dalla sua mente; il che ci scandalizzerà meno se consideriamo che anche altri, compresi gli apostoli, hanno avuto dei dubbi [2].

Il Patriarca di Gerusalemme, *Esichio*, chiama la Madonna « Madre della luce, trono di Dio, tortora pura, colomba innocente, esemplare di gemme più brillante del sole » [3] « fiore immarciscibile, pianta d'incorruzione, paradiso d'immortalità » « scelta fra le donne, eletta fra le vergini, ornamento venerando della nostra natura » [4]. Anche Esichio ci parla della spada del dubbio, e ci dice che Maria è stata cernita e confermata nella Passione, dove però non si riesce a veder chiaro se vi sia stato un dubbio consentito e colpevole [5]. Ancora più interessante è il quadro che lo *Pseudo-Gregorio Taumaturgo* traccia della santità di Maria. Essa è stata l'unica scelta dalla grazia fra tutte le generazioni. « Questa è l'unica vergine santa nel corpo e nell'anima » e le sue virtù sono mirabili [6]. Queste virtù superiori alle consuetudini umane e questa vita purissima erano pregio di Maria già nei primi anni: ed è perciò che è stata eletta per essere Madre di Dio [7]. Notevoli poi sono le seguenti espressioni dell'oratore: « E tu, o santa, sei diventata la più gloriosa, la più pura e la più santa di tutta l'umanità; poichè hai lo spirito più candido della neve, e il corpo più purificato dell'oro il più provato » [8]. L'entusiasmo di queste omelie viene superato da quello dello *Pseudo-Epifanio*, capolavoro della teologia mariana dell'Oriente. Si legga specialmente l'omelia 5ª, nella quale si applica alla Madonna il Cantico dei Cantici e si intrecciano le più sublimi lodi della Madre di Dio. Eccone alcune spigolature: Maria è « cielo, tempio, trono, signora, speranza » « sposa della Trinità »

(1) Ib. 1409.
(2) Ib.
(3) *Or. 4 de Deipara* PG 93, 1461.
(4) Ib. 1465.
(5) Ib. 1476.
(6) *Hom. 1 in Ann. Virg. Mar.* PG 10, 1148-49.
(7) *Hom. 2* PG 10, 1157.
(8) Ib. 1160.

« cimelio ineffabile dell'Incarnazione » « mare spirituale che contiene la margherita preziosa » e « sazia i sitibondi con la dolcezza della sua perenne fonte ». « Fatto solo eccezione di Dio, [Maria] è superiore a tutti gli altri: essa è più bella degli stessi cherubini e serafini e di tutto l'esercito angelico, le cui lodi ogni lingua, perfino quella degli angeli, è impotente a dire ». « Pecora senza macchia che partorì l'Agnello Cristo », « Madre della luce », « giglio immacolato » (1).

L'idea che Maria è in cima a tutto il creato viene espressa anche da *Antipatro di Bostra* nel sec. V, il quale dice che la Madonna « è apparsa agli occhi di Dio superiore a tutte le potestà » (2). Antipatro risponde alla Madonna perchè debba scendere su di essa lo Spirito nel momento dell'Incarnazione. « Affinchè sii santa; poichè bisogna che diventi più santa ». E, dopo aver accennato alla metafora del ferro e del legno, soggiunge: « Tu dunque sei vergine; ma è necessario che divenga più santa per concepire il santo » (3). Da queste parole non si può dedurre che la santità di Maria sia incominciata in quel momento; nè sarebbe giusto riconoscere in esse l'opinione che soltanto nell'istante dell'Incarnazione Maria sia stata liberata dal peccato originale, come afferma Severiano di Gabala. Il testo dice semplicemente un aumento di santità corrispondente alla nuova funzione di Madre di Dio. Ricordiamo che Ipazio di Efeso chiama Maria παναγία καὶ ἔνδοξος (4).

Nel sec. VI *Anastasio I di Antiochia* presenta la Madonna come « la sola graziosa, bella, pura, santa fra le vergini » (5). Negli ultimi autori non fa capolino il famoso dubbio di Maria, che però viene ancora ricordato da *Abramo, vescovo di Efeso*, il quale, senza dire chiaramente che Maria abbia ammesso un dubbio, afferma che il suo cuore era diviso da questi pensieri contrastanti; d'una parte i miracoli, la verginità, ecc.; dall'altra le sofferenze, gli scherni (6).

Nel sec. VII sentiamo a Gerusalemme la voce del suo patriarca *Sofronio*, il quale amplifica le idee finora esposte ed

(1) PG 43, 488-496.
(2) *Hom. in s. Ioan. Bapt.* PG 85, 1765.
(3) *Hom. in Deiparam* ib. 1780-81.
(4) Ed. Diekamp p. 126.
(5) *Serm. 2. in Annunt.* PG 89-1388.
(6) *Serm. 2. in Annunt.* ed. M. Jugie, *Byz. Zeitschrift* 22 (1913) 57-58.

insiste nella grazia ricevuta da Maria. In bellissimi periodi Sofronio dipinge Maria più splendida e degna di tutte le gerarchie angeliche, « poichè ha brillato in purità più che tutta la creazione. Perciò io ti acclamo — continua Sofronio —: Salve, piena di grazia; poichè sei ricca di grazia al disopra di tutte le creature » ([1]). La santità di Maria è qualcosa che sta fuori di ogni paragone.

Poichè molti sono diventati santi prima di te; ma nessuno è stato riempito di grazia come te; nessuno è stato beatificato come te; nessuno è stato santificato come te; nessuno è stato magnificato come te; nessuno è stato prepurificato [*si noti la parola!*] come te; nessuno è circondato come te da splendido fulgore; nessuno è stato innalzato come te alle più elevate cime. E a ragione davvero; poichè nessuno si è accostato a Dio come te; nessuno ha ricevuto la grazia di Dio come te ([2]).

Nella lettera sinodale a Sergio Sofronio dice, con frase degna di rilievo, che Maria è stata « libera da ogni macchia [παντὸς ἐλευθέρας μολύσματος] nel corpo e nell'anima » ([3]). Non è poi una contraddizione a questa illibatezza l'affermazione di Sofronio che cioè Maria sia stata battezzata da S. Pietro ([4]), idea questa unica nella patrologia orientale. Non si trova invece allusione alla « spada del dubbio ».

Come abbiamo visto, i Padri di questo periodo non si propongono la questione se Maria è stata preservata dal peccato originale. Severiano di Gabala e quasi certamente anche S. Cirillo di Alessandria fanno eccezione, supponendo nella Madonna il peccato ereditario. Le espressioni però degli altri scrittori, quando esaltano la purità e l'illibatezza assoluta di Maria, sono così ampie, così unanimi e così risolute, da non consentire ragionevolmente l'ipotesi della presenza di peccato alcuno, fosse anche ereditario o passeggero, nell'anima immacolata di Maria. Più che ciascuna delle espressioni presa isolatamente, che delle volte potrebbe spiegarsi della sola intemeratezza verginale, è il tono generale che bisogna rilevare e che fa

([1]) *Or. 2. in Deiparam.* 18-19 PG 87, 3237-40.
([2]) Ib. 3248.
([3]) PG 87, 3160.
([4]) Ib. 3371.

eco a una convinzione generale, essere stata Maria libera da ogni macchia di peccato nel corpo e nell'anima.

Quest'idea si conferma ancora con la funzione antipeccatrice, sia lecita l'espressione, di Maria magnificamente sviluppata dagli oratori di quest'epoca, idea che è un aspetto dell'antitesi Maria-Eva e dell'intervento della Madonna nella nostra salvezza. Già *S. Cirillo* nel suo entusiastico panegirico della Madonna predicato a Efeso esclama così:

Per te [Maria] la santa Trinità viene glorificata e adorata. Per te la preziosa croce è lodata e venerata in tutto il mondo. Per te il cielo esulta, gli angeli e gli arcangeli tripudiano. Per te i cattivi spiriti vengono scacciati, per te il diavolo, il tentatore, è stato espulso dal cielo, mentre la creatura caduta è stata rialzata da te sul cielo. Per te il genere umano, imprigionato nella stoltezza dell'idolatria è arrivato alla conoscenza della verità. Per te viene distribuito ai fedeli il santo battesimo e l'olio della gioia. Per te sono state erette chiese in tutto l'orbe della terra. Che potrei aggiungere ancora? Per te è apparso il Figlio di Dio come luce per quelli che siedono nelle tenebre e nelle ombre di morte. Per te hanno vaticinato i profeti e gli Apostoli hanno evangelizzato i popoli ([1]).

Le parole di *Proclo* sono anche molto importanti a questo proposito. Maria è per lui « l'unico ponte fra Dio e gli uomini ». Il Signore poi nascendo da essa « ha fatto quella che prima fu porta di peccato, porta di salvezza. Poichè dove il serpente, entrato per la disubbidienza spruzzò il suo veleno, quivi il Verbo, entrato per l'ubbidienza si eresse un tempio. Onde era uscito Caino primo dei peccatori, di lì esce adesso senza seme Cristo, Redentore della stirpe ». Perciò Proclo esclama: « O utero nel quale è stato parafato il decreto di libertà di tutti gli uomini » ([2]). Abbiamo detto prima che *Teodoto di Ancira* chiama Maria « fonte della linfa vitale ». Lì stesso poi aggiunge che la Madonna è « nuova madre e la matrice della

([1]) *Hom. ex div.* 4 PG 77-992-993. Vedi anche l'*Encom.* che ha un nucleo cirilliano. *Hom. ex div.* 11 (ib. 1029), Cfr. anche lo Pseudo-Nisseno, *in diem nat. Christi* PG 46, 1148.

([2]) *Hom, in Deiparam* PG 65, 680-692. Cfr. anche Basilio di Seleucia *or. 39 in Deipar.* PG 85, 444.

nuova generazione [νεογενίας τὸ πλαστήριον] » ed applica ad essa il versetto del psalmo 35, 10: « Presso di essa v'è la fonte di vita » (1). Fa coro a queste espressioni il patriarca di Gerusalemme, Esichio, dicendo: « Il fiume di vita uscito da te [Maria], ha riempito la terra ». E più tardi, sul tema dell'antitesi Maria-Eva si esprime così: « O gloria del nostro fango che liberò Eva dalla vergogna e Adamo dalla maledizione, che troncò l'audacia del dracone » (2). È anche interessante notare il linguaggio di *Esichio* quando afferma che Maria non offrì i doni nel Tempio per sè, poichè non aveva bisogno di purificazione, ma « fece l'oblazione per tutto l'uman genere » (3); il che si avvicina alla tesi della cooperazione *immediata* di Maria all'opera della Redenzione.

Lo *Pseudo-Gregorio Taumaturgo* parla anche lui con grande eloquenza dell'antitesi di Maria-Eva dicendo che se per Eva entrò il veleno nel mondo, « nella sola Vergine santa fu riparata la sua caduta » e « nel suo santo ventre fu riformato Adamo » (4). Per Maria poi è stato condannato il peccato e sono state restituite all' umanità sia la letizia che la dignità primitiva: « Per essa siamo stati chiamati figli ed eredi del regno di Cristo » (5), sicchè Maria viene chiamata causa della nostra salute. Lo *Pseudo-Epifanio* ci dice che Maria, mare mistico, ha restituito la serenità al mondo dando alla luce Cristo, che ne è il porto (6). Più avanti egli la chiama « mediatrice fra il cielo e la terra » (7) e dice che gli angeli che prima accusavano Eva, lodano adesso Maria poichè essa ha tolto la debolezza delle donne, ha rialzato Eva, ha ricondotto Adamo in paradiso « ha aperto le porte del cielo ... ha rotto il muro dell'inimicizia »: per essa « è stata data la pace celeste al mondo; gli uomini sono diventati angeli, gli uomini sono stati chiamati amici, servi... » (8). In altre parole, si attribuiscono a Maria gli effetti salutari della Redenzione di Cristo. È da ri-

(1) *Hom. 4. in Deiparam* PG 77, 1392-96.
(2) *Serm. V. in Deiparam* PG 93, 1464-65.
(3) *Serm. VI* (ib. 1468).
(4) *Hom. 1. in Deiparam* PG 10, 1148-49.
(5) *Hom. 2* PG 10, 1157-1160.
(6) *Hom. 5* PG 43, 488.
(7) Ib. 492.
(8) Ib. 501.

levare che nella stessa omelia la Madonna è chiamata « sacerdote ed altare, giacchè preparando la tavola ci ha dato il pane, Cristo, per il perdono dei peccati » (1), espressione che sfiora il concetto della cooperazione immediata.

Antipatro di Bostra, insistendo negli stessi pensieri, dice che Maria « messa in mezzo al recinto dell'umanità vi ha introdotto il fuoco della divinità » e pertanto nel suo seno il Giudice stesso che aveva dato la sentenza contro Eva, ne ha distrutto la forza (2). Maria offre il suo patrocinio ad Adamo e ha riparato la caduta di Eva (3). Secondo l'abbate *S. Nilo*, ispiratosi a S. Epifanio, Maria è in contrasto con Eva, la vera Madre di tutti i viventi; e se quella dovette tessere vestiti per coprire la nudità del corpo, la Madonna « dalla lana dell'Agnello da lei generato intesse a tutti i fedeli gli indumenti dell' immortalità » (4).

Più significative ancora sono le espressioni enunciate da *Anastasio I di Antiochia*, il quale chiama Maria « via della salvezza e salita verso i cieli » (5) « cibo della vita, fonte dell'immortalità; poichè da te — egli dice — è uscito il distruttore della corruzione e l'uccisore della morte » (6). E dopo aver ribadito che per una donna ci doveva anche venire la salvezza, continua: « O divina e beata Vergine, scala distesa verso il cielo, porta del paradiso, ingresso nell' incorruzione, unione e concordia degli uomini con Dio » (7).

S. Sofronio va ancora più in là. Per la prima volta sentiamo dire non solo che la Madonna abbia tolto la tristezza di Eva e restituito agli uomini la pace, dopo averli liberati dalla maledizione (8) e anzi che essa sia diventata « fonte di misericordia » (9) e « unico ausilio degli uomini » (10), ma anche

(1) Ib. 497.
(2) *Hom. in s. Ioan Bapt.* PG 85, 1765.
(3) Ib. 1772, 1781.
(4) *1 ep.* PG 79, 180-181.
(5) *Serm. 2 in Deiparam* PG 89, 1377.
(6) Ib.
(7) Ib. 1389. Cfr. anche l'antitesi Maria-Eva accennata da Abramo di Efeso, ed. M. Jugie op. cit. p. 51.
(8) *Or. 1 in nat. Christi* PG 87, 3201 ; *or. 2 in Deiparam* ib. 3241, 3245.
(9) *Anacreont.* PG 87, 3846.
(10) Ib. 3855.

che le stesse potestà dei cieli debbono la loro gioia — la loro grazia? — alla Madonna. Egli dice testualmente: « Poichè da te viene data la gioia non soltanto agli uomini ma anche alle virtù superne » (1). *S. Modesto*, Patriarca anche egli di Gerusalemme nella prima metà del sec. VII, afferma a sua volta che per la Vergine diventiamo tempi dello Spirito, riceviamo la doppia guarigione dell'anima e del corpo, « la remissione dei nostri peccati », la rinnovazione del mondo e la liberazione dalla tirannide di Satana (2).

Non è nostro compito ridurre la dottrina dei Padri ai termini della moderna mariologia. Ci è bastato questo rapido studio per rilevare che vi si trovano affermate la mediazione universale della Madre dei viventi e l'intervento e la cooperazione di Maria nell'opera della nostra salvezza. Va osservato poi che per ammettere la cooperazione diretta di Maria nella Redenzione, accennata però in due passaggi, la maggioranza dei Padri di questo periodo dovevano incontrare una difficoltà nell'interpretazione secondo la quale supponevano Maria sul Calvario vessata dal dubbio o per lo meno assalita da contrastanti pensieri.

Diciamo una parola sull'Assunzione corporea di Maria in cielo. I primi accenni, ancora isolati, li troviamo da *S. Epifanio*, il quale osserva che la s. Scrittura niente dice sulla morte di Maria, e aggiunge che non si sa se essa è morta nè se è stata seppellita. Ma certamente — pensa S. Epifanio — non si può ammettere che il suo corpo, « quel vaso degno di ogni onore », abbia sofferto la corruzione (3). Dal secolo IV al secolo VII vi sono soltanto delle testimonianze di dubbio significato (4). Nel sec. VII invece doveva credersi a Gerusalemme quel mistero. Infatti il patriarca *S. Modesto*, predicando nella festa della « Dormizione » di Maria, assicura che il corpo incorrotto di essa fu assunto dagli angeli nel cielo (5). Ci doveva essere però in quel tempo nell'orto di Getsemani un

(1) Ἐκ σοῦ γὰρ ἡ χαρὰ οὐ μόνον ἀνθρώποις κεχάρισται, ἀλλὰ καὶ ταῖς ἄνω δυνάμεσι δίδοται. *Or. 2 in Deiparam* ib. 3241.

(2) *Encom. in B. Virg.* PG 86, 3293.

(3) *Adv. Haer. haer* 78, 11.

(4) Cfr. L. Sibum, *La mort et l'Assomption...* 529-549.

(5) PG 86, 3693.

sepolcro detto di Maria ([1]); il che, certo, non implica contraddizione colla credenza precedente.

La teologia mariana dei Padri Orientali culmina nel suo ultimo rappresentante, il « Dottore Mariano » S. Giovanni Damasceno. La sua mariologia è stata oggetto di accurati studi ([2]). Perciò basterà indicarne i punti salienti. Il Damasceno insegna la divina maternità di Maria e la sua perpetua e perfetta verginità. Maria — pensa egli — è stata immune da ogni macchia, libera da ogni peccato attuale, ricca di una eccezionale santità, antitesi della caduta di Eva, vergine nell'anima non meno che nel corpo, « inaffiata in anticipo dallo Spirito per essere Madre di Dio »; idee che, messe insieme, sembrano importare anche l'illibatezza da ogni peccato originale, benchè il Damasceno non si sia proposta espressamente la questione, che, specie per un aristotelico come lui, avrebbe dovuto impostarsi in termini diversi da quelli moderni; poichè secondo la teoria del Damasceno nel momento della concezione non v'è ancora anima ragionevole. È da notare che da certe espressioni traspare la convinzione che Maria non abbia avuto dei dubbi sul Calvario. Secondo il Damasceno Maria ha lavorato insieme a Gesù alla nostra Redenzione e ci procura le grazie, frutto di quest'ultima. Finalmente il Damasceno difende l'incorruzione del corpo di Maria dopo la morte ed espone la credenza nella sua assunzione in cielo.

Alla dottrina del Damasceno fanno coro i suoi contemporanei S. Germano, Patriarca di Costantinopoli, S. Andrea di Creta e Giovanni di Eubea. Notiamo che nel secolo VIII gli oratori avevano occasione di lodare Maria oltre che nelle feste antiche ed in quella più recente della « Dormizione », nelle altre recentissime della Presentazione, della Natività e della Concezione di Maria. È caratteristico di questi autori il raccomandare il validissimo aiuto della Madonna, « Regina » e « rifugio dei cristiani » — titoli adoperati ora per la prima volta. S. Germano e S. Andrea poi hanno dei sermoni in lode dell'Assunzione di Maria.

([1]) Cfr. Sofronio. *Anacr.* PG 87, 3824.

([2]) Il più recente e completo è quello di C. Chevalier, *La mariologie...* Cfr. le osservazioni di V. Grumel *La mariologie...*

Degna di particolare rilievo è la forza colla quale viene magnificata la santità di Maria. *S. Germano* nel considerarla ancora bambina mentre è presentata al tempio, dice che essa è l'altare della proposizione che invece di essere santificata dall'altare del tempio piuttosto lo santifica essa stessa (1); essa è allora purissima « palazzo immacolato e purissimo di Dio » (2) « più santa dei santi » (3), più elevata degli angeli. Più avanti Germano dice che Maria è il fermento che rinnova Adamo (4). *S. Andrea di Creta* dice con parola significativa che Maria è « di tutta la massa corrotta la non corrotta [τοῦ ὅλου φυράματος ἡ μὴ φυραθεῖσα] » (5); pensiero questo che viene sviluppato nel senso che nel giorno della nascita di Maria — si badi bene! — la stirpe decaduta di Adamo riprende la grazia e comincia a ritornare alla primitiva massa e condizione. Maria ne è il principio: la natura decaduta si rileva in essa, e con lei ricomincia la seconda massa divina [θεοπλαστία] (6). Non è difficile riconoscere attraverso questa immagine che Maria non ha appartenuto alla massa corrotta, e che quindi non ha contratto la macchia originale. Del resto S. Andrea aggiunge che Maria appare « completamente pura in tutto » (7) nel corpo e nello spirito. Essa è bella mercè i doni dello Spirito *ab incunnabulis* [ἐκ σπαργάνων] (8). Finalmente la festa della Concezione di Maria ispira a S. Andrea alcuni inni e una omelia a *Giovanni di Eubea.* Notiamo che tutto in esse è lieto e lodevole: non un ombra che accenni e qualche macchia in quel primo momento. Giovanni di Eubea descrive l'anima di Maria nella sua concezione come un palazzo fatto non dagli uomini ma da Dio solo, palazzo ricoperto di oro, più degno ed elevato dei troni dei cherubini, palazzo più sublime dei cieli (9). Ora se l'oratore avesse pensato che il peccato, sia pure originale, avesse macchiato l'a-

(1) *In Praesent. 1ª* PG 98, 301.
(2) Ib. 305.
(3) Ib. 308.
(4) *In Dormit. 2ª* PG 98, 349.
(5) *In nativ. Deip. 1ª* PG 97, 812.
(6) Ib.
(7) *In nativ. Deip. 2ª* PG 97, 832.
(8) *In nativ. Deip. 4ª* PG 97, 861-864.
(9) *In concept. Deipar·* PG 96, 1477-1488.

nima della Madonna nel suo concepimento, non avrebbe adoperato così sublimi espressioni.

S. Germano, il quale rileva più di una volta il contrasto fra Eva e Maria ed esalta la cooperazione di Maria « causa di salute » [1] all'opera della Redenzione, ha un concetto altissimo del potere supplicante della Madonna. Essa, che è « rifugio dei cristiani » [2] e « mediatrice buona di tutti i peccatori » [3] « ha il potere uguale [σύνδρομον] al volere » [4]. Le sue preghiere hanno un potere materno [5], nè hanno bisogno di altre raccomandazioni [6]. Essa anche dopo l' assunzione in cielo è spiritualmente presente in noi. « Nessuno è stato riempito della conoscenza di Dio se non per te, o Santissima; nessuno si salva se non per mezzo di te, o Theotokos... nessuno è redento se non per mezzo di te » [7]. La protezione di Maria dura fino alla fine del mondo [8]. Essa non può non essere ascoltata, ed è per mezzo di essa che viene a tutti il dono della misericordia [9]. S. Germano arriva perfino a dire che Maria ci è tanto necessaria quanto l'aria che respiriamo [10]. Anche *S. Andrea Cretese* osserva che per Maria ha cessato la Legge ed è venuta la grazia e la luce di Cristo; che essa è il sigillo del V. e N. Testamento, il libro sul quale leggiamo il Verbo divino, la scala di Giacobe, il rifugio dei cristiani [11], la riconciliazione fra Dio e gli uomini, il fermento che santifica tutta la massa onde venga poi il pane, Gesù [12]. Come si vede, sia da S. Andrea come specialmente da S. Germano l'idea della mediazione e cooperazione di Maria nella nostra salvezza viene considerata non soltanto nel momento storico della sua generazione ma anche nel tempo attuale come una

[1] *In Praesent. 1ª* PG 98, 300.
[2] *In Annunt. 1ª* PG 98, 321.
[3] Ib.
[4] *In Praesent. 2ª* PG 98, 320.
[5] *In Praesent. 1ª* PG 98, 309.
[6] *In Dormit. 2ª* PG 98, 349.
[7] *In Dormit. 2ª* PG 98, 349. Cfr. anche *in s. Mae zonam* ib. 380.
[8] *In Dormit. 3ª* PG 98, 360.
[9] *In Dormit. 2ª* ib. 349.
[10] Ib. 356.
[11] *In Nativ. Deip. 4ª* Pg 97, 864-880.
[12] *In Annunt. B. M.* PG 97, 896.

maternità supplicante che si estende benefica attraverso tutti i secoli per essere rifugio dei cristiani ed asilo dei peccatori [1].

CONCLUSIONE. Nella mariologia primitiva dei secoli I e II troviamo chiaramente espresse la maternità divina di Maria e la sua verginità *ante partum* e *in partu*. Inoltre, stabilita l'antitesi fra Eva e Maria, viene descritta la funzione di questa nella distruzione dell'opera del peccato e della nostra Redenzione.

Nel periodo di calma dei secoli III e IV nasce presto e si diffonde, specie fra gli alessandrini, il termine θεοτόκος. Da Origene viene affermata per la prima volta la verginità dopo il parto, dottrina ammessa anche da S. Basilio, ma che soltanto da S. Efrem e da S. Epifanio viene difesa come dogma. Si noti la maniera imperfetta di concepire la verginità *in partu* di Origene. L'antitesi Eva-Maria offre lo spunto ad alcuni sviluppi che generalmente avanzano poco sulle idee del primo periodo. S. Efrem asserisce chiaramente l'assenza di ogni peccato dal cuore di Maria, assenza, che secondo il contesto, si deve estendere anche al peccato originale, benchè nessuno scrittore di questo periodo si proponga la questione e alcuni anzi sembrino supporre in Maria la macchia di origine. Con Origene ha inizio l'esegesi che intende per la spada di dolore profetizzata da Simeone il dubbio che Maria ebbe sul Calvario, esegesi che sopravvive nella maggior parte degli scrittori greci fino alla fine del sec. VI.

Il periodo più florido, comprendente i secoli V, VI e VII si apre con la controversia sulla Theotokos. Il termine adoperato generalmente — eccezion fatta degli antiocheni — viene consacrato dal concilio di Efeso e diventa una tessera di ortodossia. La verginità dopo il parto viene insegnata da tutti indistintamente colla risolutezza colla quale si difendono i

[1] Abbiamo studiato i Padri «ortodossi». Si potrebbe estendere lo studio agli eretici, eredi anche essi di dottrine ortodosse. Cfr. v. gr. *Nestorius* DThC. F. S MÜLLER, *Die Unbefleckte Empfängnis der hl. Jungfrau im Bekenntnis der kopt. u. äthiop. Kirche, Orient. Chr.* 35 (1934) 157-192: *Die Unbefleckte Empfängnis Marias in der syr. u. armen. Überlieferung, Scholastik* 9 (1934) 161-201.

dogmi. Prende grande sviluppo in questo periodo per opera dei predicatori bizantini l'idea della santità e della dignità di Maria. La si mette sopra tutte le creature e anche sopra le gerarchie angeliche; la si descrive talmente pura e piena di grazia e con espressioni così elevate, che suppongono la convinzione dell'illibatezza di Maria da ogni peccato; però nessun Padre ci mette dinanzi agli occhi la questione speciale dell'immacolato concepimento e anzi Severiano di Gabala e molto probabilmente S. Cirillo di Alessandria la dicono affetta dal peccato di origine. La mediazione della Madre dei viventi e la sua intima partecipazione alla nostra salvezza — secondo qualcuno forse anche alla grazia degli stessi angeli — vengono messe in chiaro da espressioni molto significative. Vi si trova qualche allusione alla cooperazione immediata nella Redenzione. L'Assunzione, insinuata da S. Epifanio, viene espressamente enunciata da S. Modesto nel sec. VII e dai Padri successivi.

Roma, 15 marzo 1940.

I. Ortiz de Urbina S. I.

Manuscrits melkites de Yabroud dans le Qalamoun

Le Qalamoun est une expression géographique bien caractérisée. C'est un des nombreux compartiments que la nature s'est plu à multiplier en Syrie. Il est nettement limité au sud par la chaîne montagneuse qui le sépare de la Ghouta, à l'ouest par les cimes de l'Anti-Liban, à l'est par le désert de Syrie; au nord et au nord-est il se perd dans la vaste plaine entre Homs et Qariatein.

C'est une région de plateaux disposés en gradins de l'Anti-Liban au désert. Son relief est très mouvementé, aussi présente-il, une série de petites enclaves entre lesquelles les communications sont très difficiles. Ce système orographique ne permet ni la formation, ni le développement des grands cours d'eau; il favorise au contraire la naissance des sources. Aussi le Qalamoun en possède-il un grand nombre. Et comme l'eau ammène avec elle la vie, dès les temps les plus reculés, l'homme s'est installé auprès d'elles et y a construit son habitat. De sorte que de nombreuses agglomérations ont vu le jour dans cette région quelque peu déshéritée. On en compte pour le moins trente et une: les unes comme Yabroud et Nébeck forment de grosses bourgades de 8 à 9000 habitants; les autres, comme Ras-el-Aîn et Bakh'a en comptent à peine 300.

Le christianisme pénétra d'assez bonne heure dans cette région. Dès le IVe siècle nous le voyons très puissant et bien enraciné, comme en témoignent une série d'inscriptions et de nombreuses ruines d'églises. Ainsi pour ne donner que quelques exemples, Saïdnaya en comptait au moins 23 (1), Ma'loula 14 (2), et Yabroud 10 (3). Le ca-

(1) Habib Zayyat, *Histoire de Saïdnaya* dans *Documents inédits pour servir à l'Histoire du Patriarcat Melkite d'Antioche* (Imprimerie St. Paul, Harissa, 1932), p. 37-69. Du même auteur, *Bibliothèque de Damas* (*et des environs*), Le Caire (1902), pp. 97 sq.

(2) *Bibliothèque de Damas*..., pp. 158 ss.

(3) Ibidem, pp. 166-167.

ractère montagneux de la région et son éloignement des grandes routes contribuèrent à conserver la religion chrétienne. En effet demeuré en dehors de la voie d'invasion, le Qalamoun ne fut pas immédiatement envahi par les hordes arabes. L'Islamisme par conséquent n'y entra pas en conquérant: il ne dut y pénétrer que par infiltration. Cette méthode plus lente, mais plus efficace, continua son œuvre durant de longs siècles: et ce n'est qu'à force de nombreuses vexations et de multiples tracasseries que la population chrétienne abandonna ses croyances. L'apostasie en masse du Qalamoun ne remonte qu'à la fin du XVIIe siècle: au début de ce siècle encore, il est divisé en quatre diocèses: Yabroud, Kara, Ma'loula et Saïdnaya. En 1647, le patriarche Macaire Zaïm visite ses ouailles à Aïn-Tiné et à Bakh'a [1]. Le christianisme se conserva cependant dans quelques centres importants comme à Saïdnaya, Ma'loula, Yabroud, Nébeck, Kara et Deïr-Atyé. Les autres villages n'en conservèrent que des vestiges: ruines d'églises ou de monastères, restes de manuscrits.

Ce sont ces vestiges seuls que nous voudrions considérer ici. Nous laissons à l'archéologue le soin de rechercher et d'étudier les ruines et les inscriptions. Nous nous attachons à un aspect généralement négligé de la question, mais qui n'en garde pas moins son intérêt et son importance: nous voulons parler de l'étude des manuscrits.



Quiconque s'occupe de manuscrits et lit les divers catalogues des grandes bibliothèques européennes, s'aperçoit de la place importante occupée par les ouvrages écrits dans le Qalamoun. Ainsi pour ne citer qu'un exemple, des 190 manuscrits syriaques que signale C. Charon, dans son savant ouvrage *Histoire des Patriarcats Melkites* (t. III), 77 sont de provenance connue; parmi ces 77, 31 ont été écrits dans des villages du Qalamoun [2]. Et encore, à la fin de sa nomenclature, l'érudit historien ajoute-t-il: « Un assez grand nombre de livres syro-Melkites se trouveraient, parait-il, à Ma'loula » [3].

(1) Ibidem, pp. 130-132. Sur la cause de l'apostasie des villages de Bakh'a et Ain-et-Tiné cfr. *Extrait du Voyage du Patriarche Macaire l'Alépin* par son fils le diacre Paul, publié par le P. C. BACHA, Harissa, 1912.

(2) P. 30-41.

(3) Ibidem, p. 41.

Certaines localités, semble-t-il, ont dû être des centres importants de copie tels Saïdnaya, Ma'loula et surtout Kara. Cette ville se distingua par une famille sacerdotale qui avait en honneur l'art de copier les livres liturgiques. Le chef de cette famille est l'évêque Macaire (XVe s.). Marié avant d'être élevé à l'épiscopat, il eut deux fils, Habib et Ibrahim, qui devinrent prêtres. Le fils de Habib entra dans le sacerdoce et fut ordonné prêtre; par contre le fils de Ibrahim, Jean, demeura diacre (1). Tous les cinq ont traduit en arabe des ouvrages syriaques (2) et ont été surtout des copistes. Aussi, nombreux sont les manuscrits qui proviennent de Kara. Comme M. H. Zayyat nous promet d'ici quelque temps une savante monographie sur cette localité et sur ses manuscrits, nous serions téméraires de vouloir traiter un sujet dans lequel Mr Zayyat est passé maître incontesté. De même cet érudit historien a étudié dans son *Histoire de Saïdnaya*, les manuscrits de ce village et la célèbre bibliothèque de son couvent. Il ne nous reste plus en partage que le grand centre de Ma'loula que nous étudierons une autre fois. Nous nous occupons pour le moment de Yabroud.



Contrairement à Kara, à Saïdnaya et à Ma'loula, Yabroud n'a jamais été un centre de copistes. « *J'ai feuilleté tous les catalogues des bibliothèques orientales d'Europe, spécialement les catalogues des manuscrits syriaques de Londres et de Paris, je n'ai rien trouvé qui ait été écrit à Yabroud ou qui même ait appartenu à l'un de ses habitants* » (3). Ce témoignage apporté par un homme qui depuis plus de quarante ans s'est spécia-

(1) Ibidem, 43-44.

(2) Nous avons en effet l'attestation des manuscrits suivants: Berlin n. 296, fol. 139 (Cfr. Eduard SACHAU, *Die Handschriftenverzeichnisse der Königlichen Bibliothek zu Berlin*, tome XXIII: *Verzeichniss der syrischen Handschriften*, Berlin, 1899); Paris, Bibliothèque Nationale, n. 127, fol. 5 (Cfr. *Catalogue des manuscrits arabes de la Bibliothèque Nationale*, par le Baron DE SLANE, t. I, Paris 1883), n. 128 (Cfr. Mgr. Ignace Ephrem RAHMANI: *Nebeck et le Couvent de S. Moïse l'Ethiopien* dans *Revue des documents d'Orient*, 1927, p. 356).

(3) H. ZAYYAT, *Bibliothèque de Damas...*, p. 177-178.

lisé dans l'étude des manuscrits est d'un grand poids [1]. Ce n'est donc pas le renom de ses copistes qui a attiré à Yabroud les orientalistes et les amateurs de manuscrits. C'est plutôt l'activité de l'un de ses évêques, Mgr Grégoire ʿAta.

Certains auteurs ont critiqué ce digne prélat. « *J'espérais,* écrit Mr. Zayyat, *trouver dans la bibliothèque de Mgr. ʿAta de ces ouvrages et de ces recueils manuscrits en arabe et en syriaque dont son éparchie était pleine* » [2]. Mgr. ʿAta n'a pas failli à ce devoir. Digne élève du patriarche Maxime Mazloum, il appréciait la valeur de ces témoins des temps anciens et connaissait la nécessité et l'intérêt de leur étude. Aussi a-t-il consacré une partie de ses loisirs à étudier et à écrire. Ses ouvrages, comme nous le verrons plus tard, ne manquent pas de valeur historique. Il a même réussi à réunir dans sa bi-

[1] Cependant Mgr. Ephrem RAHMANI signale dans sa collection personnelle un Evangéliaire syriaque, écrit en 1531 par Jean, évêque de Yabroud. Cfr. *Nébeck et le Couvent de S. Moïse l'Ethiopien* dans *Revue des documents d'Orient,* 1927, p. 356-357. Cela n'est qu'une exception qui n'infirme en rien l'affirmation du savant historien.

Les monastères ont été de tout temps d'importants centres d'activité intellectuelle. Un très grand nombre de manuscrits, soit en Orient, soit en Occident ont eu des moines pour copistes. Ce fait nous explique la rareté des manuscrits à Yabroud. Elle n'a jamais eu, en effet, de couvents florissants. Par contre, des centres importants de vie monastique se sont élevés aux environs de Kara, de Saïdnaya et de Ma'loula ; les religieux devaient passer leur temps entre la prière et la copie des livres. Même Nébeck, qui est relativement récente en comparaison de Yabroud, a été, grâce à son monastère de S. Moïse l'Ethiopien un centre actif de copie. Mgr. RAHMANI signale un manuscrit, écrit dans ce couvent, l'an 575 de l'ère chrétienne. Cfr. *Liste des villes archiépiscopales et épiscopales relevant du Patriarcat d'Antioche* dans *Revue des documents d'Orient,* 1926. p. 342. Le savant prélat possédait dans sa collection un Evangéliaire syriaque écrit dans le même couvent. (Cfr. Op. cit., 1927, p. 203-205, 329). La bibliothèque du séminaire syrien de Charfet possède au moins six manuscrits écrits par des moines de S. Moïse (Ns. 5/4, 6/19, 7/2, 7/13, 8/37, 9/37) Cfr. ISAAC ARMALET, *Catalogue des manuscrits de Charfet,* Jounieh 1937. Dans les bibliothèques d'Europe, nous avons les manuscrits n. 159 du British Museum, le manuscrit add. 2280 de la Bibliothèque de Cambridge (écrit en 1494), les manuscrits de la Bibliothèque Nationale de Paris n. 159 et 160, écrits en 1560, et les manuscrits n. 72 et 103 écrits en 1472. De même à Sadad se trouvait un exemplaire de la *Chronique de Michel le Grand,* écrit en carchouni au XVe par Rabban Abdallah Halabi, moine du Couvent de S. Moïse.

[2] *Bibliothèque de Damas...,* p. 178.

bliothèque de Yabroud une belle série de manuscrits; et sa collection était assez célèbre. Il est bien vrai que Mgr. ʿAta a vendu un certain nombre de manuscrits [1]. Faut-il l'en blâmer? Par ce moyen du moins il en a sauvé quelques-uns d'une perte certaine. Cette dilapidation a commencé même avant sa mort. En effet dans un manuscrit de l'un de ses ouvrages, il déplore la perte d'un manuscrit très intéressant de Mgr. Jérémie Karamé (mort en 1795) sur la virginité de S. Joseph [2]. Après sa mort l'exode des manuscrits s'est intensifié. Les uns ont été vendus, les autres ont pris le chemin de tel ou de tel centre connu. Nous avons longtemps cherché dans les papiers de Mgr. ʿAta dans l'espoir de trouver une liste des ouvrages qu'il possédait. Nos efforts n'ont eu aucun résultat [3].

Il n'est donc pas étonnant que Mr. Zayyat qui est arrivé en 1902, n'ait trouvé que des restes. Encore est-il heureux qu'il soit arrivé à cette date, car s'il était venu quelques années plus tard, il n'aurait plus trouvé les trois manuscrits qu'il a décrits [4].

Après Mr. Zayyat, le P. L. Cheikho a fait une tournée dans le Qalamoun. Il a consigné les résultats de ses recherches dans la revue *Al-Machriq* [5]. Il a consacré trois pages aux manuscrits de Yabroud [6]. Il y fait allusion à ceux qui sont décrits par Mr. Zayyat et en décrit un nouveau, du XIe siècle. Ce serait une erreur de croire que la bibliothèque de Mgr. ʿAta ne contenait que ces quelques ouvrages. Les deux orientalistes se sont placés chacun à son point de vue et n'ont décrit que les manuscrits qui les intéressaient. Il reste actuellement de la collection de Mgr. ʿAta une quarantaine de manuscrits. La plupart concernent la liturgie, et, sauf deux ou trois, ils sont relativement modernes. Cependant il y a en-

[1] Ibidem, p. 160.

[2] *Kitab Haud el Jadawel* (Livre du bassin des rivières) p. 81.

[3] Le P. Charon (*Hist. des Patriar. Melk.*, t. II, p. 103) parle « d'un précieux recueil d'extraits de la correspondance de Mgr. Mazloum, réuni par Mgr. ʿAta. Ces extraits, à sa mort, sont passés entre les mains d'une personne qui a bien voulu me les communiquer ».

[4] *Bibliothèque de Damas...*, p. 181.

[5] *Sur les bords du désert de Palmyre, Al-Machriq*, 1906.

[6] Art. cit., p. 998-1000.

core quelques manuscrits historiques, qui ne manquent pas de valeur. Il y a surtout les ouvrages de Mgr. ʿAta lui-même, et les recueils qu'il a fait des mandements et des lettres du patriarche Maxime Mazloum, qui sont d'un intérêt capital pour l'histoire melkite.

Nous voudrions dresser un catalogue de ces divers manuscrits et en faire une petite analyse. Nous y ajouterons quelques ouvrages qui appartiennent à notre collection personnelle ou que nous avons pu rencontrer à Yabroud. Pour être plus complet, nous signalerons ceux qui ont été décrits par Mr. Zayyat et par le P. Cheikho, et qui actuellement ne sont plus dans la bibliothèque.

Mr. Zayyat a décrit :

1) STICHERAIRE, ou recueil d'éloges de Saints avec une partie des tropaires intercalés dans l'office à l'orthros et aux vêpres. Il a été écrit en 1656, par Jean, fils du prêtre Jacques, fils du prêtre Ḳaṣṣāb [1]. Ce manuscrit nous donne la recension de Mélèce Karmi.

2) EUCHOLOGE qui contient les diverses prières et les bénédictions du rituel. Il ne porte ni date, ni nom de scribe. Le prêtre Pierre Kalloumé l'a possédé en 1795 [2]. Cet ouvrage donne aussi la recension de Mélèce.

3) RECUEIL HISTORIQUE, anonyme et sans date. Il contient une épître du prêtre Jean ʾAjjaimi sur l'histoire des Maronites, la controverse de Abou-Karra avec le khalife Al Maʾmoun et l'histoire du moine Bahira [3].

Ensuite l'auteur décrit et discute longuement l'ouvrage de Mgr. ʿAta: *Livre du bassin des rivières.*

Quant au P. Cheikho, après avoir fait allusion à ces manuscrits, il décrit un recueil de sermons et de vies de Saints. Comme cet ouvrage est intéressant par suite de son ancienneté et qu'il se trouve encore dans la bibliothèque, nous le décrirons longuement parmi les manuscrits historiques.

(1) *Bibliothèque de Damas...*, p. 178-179. Le P. CHARON signale aussi ce manuscrit dans son *Hist. des Patr.*, t. III, p. 48.

(2) *Bibliothèque de Damas...* p. 179.

(3) Ibidem, p. 180-181.

1. Manuscrits canoniques.

I [1].

Papier fort ; 21,50 cm. de hauteur, sur 14 de largeur ; 245 pages de 12 lignes. Belle écriture naskhi ancienne, en rouge et en noir. Le manuscrit n'est pas relié ; il a perdu quelques feuillets au commencement et à la fin, quelquefois même dans le corps de l'ouvrage.

Recueil canonique : contenant quelques unes des sources du droit melkite ancien. Il renferme :

a) P. 1-7 : Divers canons que nous n'avons pas pu identifier. Après la p. 7 un certain nombre de feuillets sont perdus.

b) P. 8-12 : Dernière partie des *Canons des Apôtres sur l'organisation du sacerdoce*. C'est la partie attribuée à S. Paul et qui s'étend dans le Codex Barberinianus arabicus 111 (1308) de la Vaticane, et dans le Codex arabicus 234 (XIIIe) de la Bibliothèque Nationale du folio 47r au folio 50v, et du folio 42r au folio 44r. Notre manuscrit présente de légères variantes de texte.

c) P. 12-26 : Ier Concile œcuménique de Nicée (325). Après une brève notice de cinq lignes, le copiste donne la série des 20 canons. Cette recension diffère de celle que reproduisent les canonistes byzantins, comme Balsamon, Zonaras etc., et qu'ont édité le Cardinal Pitra [2] et Hefele-Leclercq [3]. C'est une paraphrase particulière à l'église melkite. Elle nous est fournie par plusieurs manuscrits anciens en dehors de ceux que nous avons signalés [4].

[1] Collection personnelle.

[2] *Iuris Ecclesiastici Graecorum Historia et Monumenta*, vol. I, Rome, 1864, p. 427 sq.

[3] *Histoire des Conciles*, vol. I, p. 510 sq.

[4] Ces sources dont quelques unes sont particulières aux Melkites nous sont rapportées par 21 manuscrits, dispersés dans les diverses bibliothèques d'Europe et d'Orient. La Commission de codification canonique orientale a entrepris la publication intégrale de ces documents. Le manuscrit qui servira de base est le Codex Barberinianus 111 de la Vaticane. Le travail paraîtra probablement dans le courant de cette année. Il est confié à la collaboration du P. J.-B. Darblade, professeur de théologie morale au Séminaire de Ste Anne, du P. Ph. Naba'a des Pères Paulistes, et de l'auteur de ces lignes.

Notre manuscrit présente cette particularité qu'il ne numérote pas les 20 canons. Par suite de la disparition de quelques feuillets les 3e, 4e, 5e et 6e canons font défaut.

d) P. 26-40: Concile d'Ancyre (314) (1).

Notre copie ne donne qu'une seule notice; elle s'éloigne ainsi du Vaticanus pour se rapprocher du Parisinus. De même elle ne donne pas les canevas. Les canons n'ont pas de numéros d'ordre. Le copiste les rapporte l'un à la suite de l'autre, se contentant le plus souvent d'écrire le premier mot à l'encre rouge. D'une façon générale le texte est plus résumé que celui du Vaticanus et du Parisinus.

Comme particularité: il fond en un seul les canons 1 et 2. Comme toutes les recensions melkites, il donne 24 canons alors que la recension grecque en admet 25.

e) P. 40-46: Concile de Néo-Césarée (314-325). Ici encore brève notice, puis suite des 14 canons. Il suit le même ordre que celui du Vaticanus et du Parisinus; mais le texte des canons est plus résumé. A la fin des canons le copiste écrit fautivement: « Fin des canons de l'assemblée de Néo-Césarée, au nombre de 24 canons ». Notre manuscrit n'identifie pas, comme le font le Vaticanus et le Parisinus, le concile de Néo-Cesarée avec celui de Carthage. Identification qu'on a vainement tenté d'expliquer (2).

f) P. 46-58: Concile de Gangres (IVe siècle): Lettre synodale des Pères du Concile (p. 46-51) aux évêques d'Arménie, dans laquelle ils décrivent les désordres des Eustathiens. Dans cette lettre sont intercalés les 20 canons (p. 51-57) portés par le concile.

g) P. 59-84: Concile d'Antioche (341). Le copiste donne la lettre des Pères du Concile, puis les 25 canons.

(1) Cette disposition est pour le moins curieuse dans un manuscrit melkite. Les manuscrits canoniques se divisent en deux familles. La première rapporte les Canons des Apôtres, puis ceux d'Ancyre, de Néo-Césarée, de Nicée, des autres conciles provinciaux, puis des conciles œcuméniques. La seconde donne après les Canons des Apôtres, ceux de tous les conciles provinciaux, puis des conciles œcuméniques. La suite Nicée-Ancyre-Néo-Césarée suivie par notre manuscrit est donnée aussi par deux collections syriaques indépendantes l'une de l'autre. Cfr. SCHULTHESS, *Die syrischen Kanones der Synoden von Nicaea bis Chalcedon*, Berlin 1909, et SCHWARTZ, *Ueber die pseudo-apostolischen Kirchenordnungen*, Strasbourg 1910.

(2) Cfr. P. REVILLOUT, *Le Concile de Nicée d'après les textes coptes et les diverses collections canoniques*, Paris 1881, p. 69-70 (Extrait du *Journal Asiatique*, p. 1873-1875); HEFELE-LECLERCQ, *Histoire des Conciles*, t. I, 2e partie, p. 1142.

h) Alors que les manuscrits canoniques, que nous avons déjà mentionnés, continuent la série des conciles provinciaux avant de reprendre celle des conciles œcuméniques, le nôtre passe aussitôt aux conciles œcuméniques. Il ne donne pas leurs canons mais une série de notices historiques: Concile de Nicée (p. 84-86), de Constantinople (p. 86-89), d' Ephèse (p. 89-95), de Chalcédoine (p. 104-109). Ce dernier est suivi d'une sorte de profession de foi qui récapitule les erreurs condamnées par les trois premiers conciles œcuméniques.

Il passe ensuite à l'histoire du second concile de Constantinople (5ᵉ œcuménique) (p. 109-110) et du IIIᵉ concile de Constantinople (p. 110). Dans la notice sur ce concile sont intercalées de longues discussions avec les monothélites et une série de lettres échangées entre les papes et les empereurs: Lettre de Jean IV aux empereurs Constantin et Héraclius (p. 114-139), réponse de Constantin III (p. 139-143), lettre du successeur de Jean IV, Théodore, à Constantin (p. 144-149). Suit l'histoire de la dissension entre le successeur de Théodore, Martin I, et l'empereur (p. 150-163).

i) Lois des Empereurs Constantin, Théodose et Léon (p. 163-241). C'est le fameux « Livre Syro-Romain » qui a connu tant de vogue en Orient et qui est entré dans la législation ancienne de toutes les Eglises Orientales. Contrairement à ce que nous avons vu pour les canons des conciles de Nicée, d'Ancyre et de Néo-Cesarée, notre manuscrit donne le même texte que le Vaticanus et le Parisinus; il ne présente que de très légères et de très rares variantes. Il offre cependant des particularités intéressantes à signaler: *a*) le premier canon est sensiblement plus développé que celui du Vaticanus; le Parisinus donne seulement une partie de cette addition; *b*) le 6ᵉ canon contient les 6ᵉ et 7ᵉ canons du Vaticanus; de même le 7ᵉ contient le 8ᵉ et le 9ᵉ; il s'ensuit que les numéros d'ordre varient, ceux de notre manuscrit sont en retard de deux numéros sur ceux du Vaticanus; *c*) après le canon 10ᵉ (12ᵉ du Vaticanus) deux ou trois feuillets manquent; ils contiennent les canons 10 à 17 (19ᵉ du Vaticanus); *d*) le 24ᵉ canon contient le 25ᵉ et le 26ᵉ du Vaticanus. A partir du canon 26ᵉ, le copiste ne met plus de numéros d'ordre; il rapporte les canons les uns à la suite des autres; il les sépare parfois par le mot « et encore » écrit à l'encre rouge; de nouveau les feuillets manquent du canon 41ᵉ au canon 44ᵉ; il en est de même pour les canons 99 à 105; *e*) par oubli le copiste passe du canon 84ᵉ au canon 86ᵉ, omettant le 85ᵉ canon.

j) « Canons qui sont les droits de Dieu sur les hommes, sur les femmes parmi les chrétiens » (p 241-245); « Mariages permis et défendus » (p. 245). Ces diverses prescriptions sont des extraits des fameux « Canons Spirituels » ([1]).

Nous n'avons trouvé dans le corps du manuscrit aucune date, aucune indication sur le copiste. D'après le papier et le genre d'écriture le manuscrit remonterait au XV[e] siècle.

II.

Papier moderne; reliure en carton recouvert de papier rouge; le dos seulement en cuir. 23 cm. de hauteur sur 10 de largeur. 286 pages écrites en noir.

« Recueil Canonique », c'est la « Notitia Conciliorum » de J. Cabassut (1604-1685). Cet ouvrage a été traduit du latin (1780) par l'archevêque melkite d'Alep. Germanos Adam mort en 1809 ([2]).

La bibliothèque orientale des Pères Jésuites de Beyrouth possède un exemplaire identique en tout au nôtre; aussi nous transcrivons la description qu'en fait le P. Cheikho, en y appliquant la pagination de notre manuscrit:

« L'ouvrage s'ouvre par une double table, celle des matières (p. 1-36) et celle de l'ordre des Conciles (36-40), avec une préface du traducteur (40-42). Il passe ensuite aux conciles tenus par les Apôtres et aux canons qu'on leur attribue, puis aux différents conciles locaux et œcuméniques reçus chez les Latins, jusqu'au concile de Trente inclusivement, en passant par ceux de Pise, de Bâle et de Constance. Le traducteur suit d'assez près le texte, qu'il résume parfois. D'autres fois il omet de parler des conciles qui n'ont pas porté des canons et laisse les passages qui lui semblent secondaires. Par contre il ajoute au texte des explications, que l'on ne retrouve pas dans

([1]) Ces canons ont été traduits en latin, au XVII[e] siècle, par Echellensis; leur version est reproduite dans Mansi, *Amplissima Collectio Conciliorum*, t. II, p. 1029-1054.

([2]) Sur la vie de ce prélat cfr. *Al-Machriq* t. IX, 1906, p. 698 sq.; *Echos d'Orient*, t. V, p. 332-334; *Oriens Christianus*, t. IV (N. S.) (1915) p. 315-328.

l'original. Ainsi après les 25 décrets du Concile de Chalcédoine, il décrit en 6 pages (4 pages seulement de notre manuscrit) la disposition des anciennes églises » ([1]).

Dans notre manuscrit, comme dans celui des Pères Jésuites, la date de la traduction est donnée à la fin: 26 mai 1780. Par contre, dans notre exemplaire ni le nom du copiste, ni la date de la transcription ne sont indiqués. Il nous semble qu'il est l'œuvre de Mr G. Batal, secrétaire de Mgr. ʿAta. Il l'a transcrit en 1888 sur une copie qui se trouvait dans l'archevêché orthodoxe de Homs.

2. **Manuscrits Liturgiques**

III.

Papier fort, reliure en bois de 8 mm. d'épaisseur, recouverte de cuir; 30 cm. de hauteur sur 20 de largeur; 653 pages écrites sur deux colonnes, de 25 lignes chacune. Les rubriques sont écrites en rouge. L'écriture, grande, est élégante. Au début du manuscrit et au commencement de chaque chapitre, il y a de belles enluminures en rouge et en noir et quelquefois en vert. Le manuscrit est en mauvais état. Une partie des feuillets devait être détachés, un relieur bénévole les a réunis deux à deux pour en faire des cahiers. Le papier dont il s'est servi pour les unir sont des bandes tirées d'un manuscrit liturgique, écrit en syriaque et en arabe.

A partir de la p. 587, les feuillets, tous détachés, sont mêlés; ainsi on trouve des feuilles du Dimanche du Pharisien et du Publicain mêlées à celles du Samedi-Saint. Par contre certains offices ne sont pas complets. Nous avons signalé celui du Dimanche du Pharisien et du Publicain, il y a encore celui du Dimanche du Carnaval. L'office de Grégoire Palamas manque presque en entier; il n'en reste que les derniers tropaires de l'αἶνος. Il en est de même de celui de Jean le Jeûneur.

([1]) *Catalogue raisonné des manuscrits de la Bibliothèque Orientale*, V: Patristique, Conciles....., dans *Mélanges de l'Université de S. Joseph*, t. XI, (1926) p. 222.

Le manuscrit est un TRIODION, comme il est dit à la première page.

Les offices du Triodi se terminent par celui du Samedi-Saint (p. 600), puis suivent les hymnes triadiques et les hymnes photagogiques qu'on trouve dans toutes les éditions du Triodi.

Le manuscrit contient les synaxaires, chose que nous avons rarement trouvée dans les nombreux manuscrits qui ont passé entre nos mains; de plus ces synaxaires sont très différents de ceux qui figurent dans les éditions grecques et arabes. Il contient de même le Synodicon (p. 186-192) qui se dit le Dimanche de l'Orthodoxie [1].

Le copiste, en vrai melkite qu'il est, ne manque pas de ranger les Maronites parmi les hérétiques (p. 189): « Anathème à tout le parti des fauteurs d'hérésie dans la religion! Anathème à tous les hérétiques! Anathème à tous les Jacobites! Anathème à tous les Maronites! Anathème à tous les Arméniens! Anathème à tous les Nestoriens! ».

L'auteur aprèsa voir mentionné les empereurs de Constantinople, signale les patriarches de Constantinople et d'An-

[1] La seule édition catholique du Triodion ne contient pas le Synodicon. Par contre les éditions orthodoxes le rapportent en entier; de même les éditions russes l'ont en entier. Ces derniers ont fait au texte primitif des additions très curieuses et qui demanderaient une étude spéciale (P. CHARON, *Hist. des Patr. Melk.*, t. III, p. 115). Notre manuscrit ne manque pas de ces particularités. D'abord la mention des Maronites parmi les hérétiques, en est une assez piquante; dans notre texte nous citons ce passage. Quelques lignes plus bas le copiste revient à la charge. Cette fois c'est Jean MARON, lui-même qui est anathématisé: « Anathème aux fauteurs d'hérésie dans la religion chrétienne et dans l'Orthodoxie, comme Jacques Baradaï, Maron, Nestor et tous les hérétiques » (p. 190).

Quant à la liste des patriarches de Constantinople, elle présente quelques divergences avec celle des éditions grecques ou arabes, en usage dans l'église dissidente: édition arabe de Jérusalem, 1856, p. 196, 209-210; édition grecque de Venise 1886, p. 144, 145; édition grecque d'Athènes, 1930, p. 146, 154. De même aucune d'elles ne mentionne les patriarches d'Antioche. Rien d'étonnant à cela, car les éditions imprimées chez les Orthodoxes suivent le texte de Constantinople. Or, on comprend qu'à Constantinople on ne devait pas béatifier les patriarches d'Antioche. La liste de ces patriarches commence en 960 et se termine en 1034. C'est, peut-être, à cette date que Abdallah-Ibn-Fadl fit la traduction du Triodi. Voici la date des patriarcats: Christophore, 960-969; Théodore I, 970-976; Agapios I, 978-996; Jean III, 997-1022; Nicolas le Studite, 1025-1030; Elie II, 1031-1032; Théodore II Lascaris, 1033-1034.

tioche: « Et encore les patriarches d'Antioche, Christophore, Théodore, Agapios, Jean, Nicolas, Elie, et Théodore que leur mémoire soit éternelle! Les patriarches de Constantinople: Germain, Sérapion, Méthode, Ignace, Photios, Etienne, Antoine, Nicolas, Eusèbe, Sissinios, Serge, Eustathe et tous les Orthodoxes, que leur mémoire soit éternelle! ».

Autre particularité digne de remarque: on trouve beaucoup de mots syriaques dans ce manuscrit essentiellement melkite. Ainsi il renvoie, pour la plupart des morceaux à chanter, à tel ou tel morceau syriaque. Quelquefois pour un même morceau il donne deux tons: l'un syriaque et l'autre grec. Ce grec est écrit en caractères grecs ou en caractères arabes.

Quant au scribe, il est indiqué aux pages 95 et 105: « Priez pour le pauvre copiste, le prêtre Abraham le Moine ». Malheureusement aucune date n'est mentionnée. A plusieurs reprises (p. 121, 131) on indique que tel ou tel « ont regardé » dans le livre, mais pas plus. De même dans le corps du manuscrit, aucune date n'est indiquée. Sur la couverture, entre autres choses, il y a un contrat de vente en forme, avec témoins, d'une vigne. Le contrat date du mois de Doul Ka'da de l'an 1081. Mais le manuscrit est plus ancien; il pourrait remonter à la fin du XVI[e] siècle.

IV.

Papier fort, reliure rudimentaire en carton. 21 cm. de hauteur sur 15,5 de largeur. 376 pages de 19 lignes chacune. L'écriture très grosse et peu élégante est en noir; seul le premier mot du synaxaire du saint est en rouge.

SYNAXAIRE.

Il est incomplet. Il commence au mois de septembre pour se terminer au premier novembre. Le synaxaire fut traduit en arabe au XI[e] siècle par 'Abdallah Ibn Faḍl. Son travail fut revu au XVII[e] par Mélèce Karmi. Cette révision, nous semble-t-il, fut double. L'une fut l'œuvre exclusive du futur patriarche Euthyme II. Le patriarche Zaïm ajouta au synaxaire de son prédécesseur quelques détails. C'est la seconde révision.

Il nous parait que le manuscrit que nous analysons, représente le travail du patriarche Zaïm; il daterait du XVII[e] siècle. Ni le nom du copiste, ni la date de la transcription ne sont indiqués. Nous savons seulement que l'ouvrage a appartenu à l'évêque Nicephore de Ma'loula (1). Il devint ensuite la propriété de Tannous, fils de Khalil, puis du diacre Khalil, fils de Tannous (p. 2, 170, 221, 237, 253).

Comme particularité, il donne à la page 1 une lettre d'affaires, écrite à un certain Mousa, à la page 3, une feuille de compte et à la page 236 le psaume XXXIII.

V.

Papier fort; reliure en carton recouvert de cuir; 32 cm. de hauteur sur 19 de largeur; 472 pages de 26 lignes, écrites sur deux colonnes. L'annonce des fêtes, les rubriques et l'incipit des morceaux sont écrits en rouge et en vert, le reste de l'ouvrage est en noir.

MÉNÉES (2).

Il commence l'année par le mois de septembre et finit par l'office de S. Jean Baptiste, le 7 janvier. Les offices des fêtes de Notre-Seigneur, de la Ste Vierge et des grands saints sont aussi développés que dans nos ménées actuels; pour le saints de 4[e] et de 5[e] classe, dont il mentionne toujours les fêtes, il renvoie ordinairement au commun des saints.

Les rubriques qu'il donne sont plus détaillées que celles de nos ménées; il mentionne ordinairement celles de la messe. Chose que nous ne trouvons pas dans nos ménées, les heures de Noël et de l'Epiphanie, avec les prophéties, les épîtres et les évangiles, sont mentionnées.

La date du manuscrit est donnée à la p. 471: « 5 du mois de Tichrin de l'an 7381, et du Christ l'an 1771 ». A la der-

(1) C'est l'évêque orthodoxe de Ma'loula et de Ṣaīdnaya. Ce Nicéphore a donc été évêque avant 1807, contrairement à ce que dit Zayyat (Cfr. *Histoire de Saīdnaya,* p. 234-235).

(2) Nous gardons cette dénomination, quoiqu'elle soit impropre et que les Melkites n'aient pas à proprement parler de Ménées (Cfr. CHARON, *Hist. des Patr.*, vol. III, p. 116). Nous réservons le nom d'Anthologe aux oùvrages qui contiennent les offices de certaines fêtes seulement.

nière page : la donation du manuscrit au couvent de S. Jacques, près de Kara. Cette donation a été renouvélée en 1840 par le P. Benoit Farah, alors supérieur du couvent.

VI.

Papier fort; reliure en carton recouvert de cuir, ornée au milieu d'une croix. 24 cm. de hauteur sur 16 de largeur; 289 pages, écrites sur deux colonnes de 20 lignes chacune. L'écriture est élégante; la partie concernant le mois de janvier est d'une écriture différente. Les rubriques sont en rouge.

Anthologion. Il renferme un abrégé des offices des grandes fêtes melkites (fêtes de Notre-Seigneur, de la Ste Vierge et des Saints). Les fêtes des saints de 4e et de 5e classe ne sont même pas mentionées. Il commence, comme tous les livres liturgiques melkites par septembre et se termine au mois d'août. Il a été transcrit le 15 mai 1843.

Ce manuscrit a appartenu au prêtre Mikhaïl Dibbaneh, qui l'a offert à l'église S. Michel de Kara (p. 260, 265). Une main postérieure a ajouté, à partir de la page 266, l'office de S. Jacques l'Intercis (27 novembre). Ce saint possède, en effet, un couvent édifié en son honneur, près de Kara. On devait y célébrer solennellement sa fête; mais comme par ailleurs il n'a pas d'office propre complet, le copiste a compilé un office complet emprunté à celui de S. Théophore, de S. Dimitri et de S. Pantéléïmon. Cet office a été transcrit par le prêtre Zacharie Obeïd, en 1866.

VII.

Papier fort; reliure en carton recouvert de papier; 31 cm. de hauteur sur 21,5 de largeur. 308 pages écrites en deux colonnes de 28 lignes. L'incipit et les rubriques sont écrits en rouge, le reste de l'ouvrage en noir.

Ménées, du genre du manuscrit décrit sous le n° V. Il commence en septembre et devait se terminer à la fin de décembre; mais les trois dernières feuilles ont été coupées avec des ciseaux, de sorte qu'il se termine à l'orthros du 26 décembre. Ce manuscrit n'offre rien de particulier. Il ne

présente aucune indication de date; cependant d'après l'écriture, il ne semble pas remonter au delà du début du siècle dernier.

VIII.

Papier fort; reliure en carton recouvert de cuir; 22 cm. de hauteur, 16 de largeur. 179 pages de 22 lignes chacune. Ici encore les rubriques, le quantième du mois et l'incipit sont en rouge.

ANTHOLOGION très abrégé. Il commence au mois de septembre et se termine au mois d'août. Il est moins développé que le manuscrit mentionné sous le n° VI, et est du même genre que l'ouvrage de Mgr. Mou'akkad (1). Le nom du copiste n'est pas indiqué. A la p. 178 il est mentionné que le prêtre Mousa Barakat a fait don du manuscrit à l'église de S. Georges à Nébeck. Cette donation est écrite de la main du vicaire général de Mgr. ʿAta, le prêtre Michel Jabaly, à la date du 27 janvier 1855. Il se peut que le manuscrit soit l'œuvre du curé Mousa Barakat lui-même.

IX.

Papier fort; reliure en carton recouvert de cuir. 21,50 de hauteur sur 15 cm. de largeur. 120 pages de 26 lignes chacune. Grande et belle écriture en noir; les rubriques et l'incipit sont en rouge.

LITURGICON. Il contient:

P. 2-8: les prières de la bénédiction du pain.

P. 9-78: prières de la Messe (p. 9-12: prières de la prothèse, p. 13-38: messe de S. Jean Chrysostome, p. 39-66: messe de S. Basile, p. 67-72: prière de la préparation du prêtre à la messe, p. 72-76: action de grâces après la messe). Ces dernières ne sont pas les prières liturgiques officielles, elles semblent plutôt des prières particulières; de même l'auteur y a ajouté la prière de S. Ignace.

Suivent (p. 76-101) certaines bénédictions (bénédiction de l'huile des malades, de l'eau, absoute du matin, absoute du soir, bénédiction des branches d'olive le dimanche des Rameaux, bénédiction d' une maison neuve, etc.) du rituel, et qui généralement n' ont pas leur place dans un liturgicon.

(1) *Abrégé des Ménées* (Beyrouth, 1898).

P. 101-110: une serie de péricopes des épîtres.

P. 110-119: une autre série de péricopes des évangiles. Ces séries ont trouvé place parfois dans des éditions imprimées du Liturgicon, comme celle de la Propagande de 1839.

Ni le nom du copiste ni la date ne sont indiqués. L'ouvrage daterait cependant du XVIII[e] siècle. Le propriétaire a indiqué à la première page qu'il a acheté le livre à l'évêque Jérémie, le 10 juin 1777. Cet évêque Jérémie est Jérémie Karamé, évêque de Damas, qui mourut en 1795 (1).

X.

Papier fort; reliure fatiguée en carton recouvert d'étoffe; 15 cm. de hauteur sur 10 de largeur. 84 pages de 11 lignes. Encres rouge et noire.

LITURGICON. Il contient:

Au début (p. 1-11) et à la fin (p. 76-84) 9 feuillets en désordre écrits en grecs, d'une belle écriture ancienne, renfermant des prières de la messe. Ils pourraient remonter au XVI[e] ou au XVII[e] siècle.

P. 16-25: Bénédiction du pain.

P. 25-27: IX[e] ode de l'orthros.

P. 27-39: Messe selon S. Jean Chrysostome. Les prières secrètes n'y figurent pas.

P. 39-40: une main postérieure a ajouté l'ecténie des vêpres: elle y mentionne le patriarche d'Antioche, Méthode.

P. 41: Proclamation du même patriarche et mention des patriarches orthodoxes Germain de Constantinople, Hiérothée d'Alexandrie et Athanase de Jérusalem.

P. 45-47: prières diverses mises en désordre (ecténie, prières de la bénédiction du pain, ecténie de la paraclisis, de l'absoute).

P. 57-62: prières liturgiques diverses écrites par une main moderne.

Ni le nom du scribe, ni la date ne sont signalés. Le nom du propriétaire, le diacre Gérasime, est mentionné à la p. 43.

(1) Sur cet évêque cfr. *Abrégé de l'Histoire des Roméo-Melkites* (arabe), Beyrouth, 1884, p. 63-64.

XI.

Papier moderne; reliure en carton recouvert de cuir. 33 cm. de hauteur sur 22 de largeur. 229 pages, écrites en deux colonnes de 22 lignes. Les rubriques et l'incipit des morceaux sont écrits en rouge, le reste de l'ouvrage est en noir.

Résumé du PARACLÉTIQUE.

L'église melkite catholique n'a jamais eu d'éditions du Paraclétique complet. Par contre les orthodoxes en ont eu trois successives (1). Les catholiques se servent ou de ces éditions ou quelquefois de manuscrits. Notre manuscrit nous en donne un exemplaire. Il renferme seulement les offices de la semaine. La partie concernant le dimanche, tirée a part pour former l'oktoïkhos, n'y est pas contenue. Le nom du copiste n'est pas indiqué. Le livre était la propriété de l'église catholique de la Vierge à Homs (1852).

XII.

Papier épais; sans reliure; 20 cm. de hauteur sur 14 de largeur; 358 pages de 16 lignes chacune, écrites en rouge et en noir. Des feuillets manquent au début et à la fin.

OKTOÏKHOS et HOROLOGION. L'oktoïkhos est, comme nous l'avons dit précédemment, un extrait du Paraclétique; il contient les offices du dimanche divisés selon les huit tons. Contrairement au paraclétique ce livre a été édité trois fois par les Melkites catholiques (2).

Dans notre manuscrit, l'oktoïkhos va de la page 1 à la page 216; la fin du huitième ton manque. A partir de la page 217 jusqu'à la fin, c'est la deuxième partie de l'horologion, c'est à dire celle qui renferme les tropaires du ménologe. Le manuscrit commence au 3 septembre et finit au 31 août (p. 350). Suivent les tropaires du triodon. Le manuscrit s'arrête au lundi-saint. Des feuillets manquent d'ici de là. Ni la date, ni le nom du scribe ne sont indiqués; le manuscrit pourrait remonter au XVIII[e] siècle.

(1) C. CHARON, *Hist. des Patr.*, Vol. III, p. 113.
(2) Sur ces éditions cfr. C. CHARON, op. cit., p. 113.

XIII.

Papier fort; reliure fatiguée en carton recouvert de cuir; 20 cm. de hauteur sur 14,50 de largeur. 107 pages de 19 lignes chacune. L'écriture. en noir, est belle et régulière; les nombreuses rubriques sont écrites en rouge.

RECUEIL D'OFFICES LITURGIQUES. Il contient :

P. 1-11 : Office des vêpres du Samedi de l'Akathistos. A l'orthros, il met les 24 oikoi de l'hymne acathiste, qui se trouve dans toutes les éditions de l'horologion.

P. 12-18 : Canon de l'Ange Gardien.

P. 18-31 : Canon du «Doux Jésus» et prières liturgiques avant et après la Communion. Ces canons ont été introduits aussi dans toutes les éditions de l'horologion.

P. 32-57 : Office de la Vigile de la Fête-Dieu.

P. 57-104 : Offices complets de la Fête-Dieu, suivis de cinq pages de rubriques sur la procession; offices de l'octave de la même fête.

Ce bel office est l'oeuvre de deux religieux choueïrites, le P. Nicolas Sayegh, supérieur général de la Congrégation de 1727 à 1729 et de 1731 à 1756 (1), et Maxime Hakim, archevêque d'Alep (1732-1760). Ce dernier introduisit définitivement la fête dans son diocèse en 1737 (2). Le manuscrit ne porte ni date ni nom de copiste. Il remonte au milieu du XVIIIe siècle.

XIV.

Papier moderne; reliure en carton souple recouvert d'étoffe; 16 cm. de hauteur sur 11,50 de largeur; 265 pages de 26 lignes. Écriture en noir et en rouge.

TYPICON de S. Sabas.

Comme il est dit à la première page, ce livre contient l'ordonnance des prières liturgiques (vêpres, orthros etc.) des fêtes de Notre-Seigneur, de la Ste Vierge, des Saints avec leur diverses occurences, du temps du Triodi et de Pâques.

(1) Sur sa vie cfr. *Al Machriq*, 1906, p. 893.

(2) Cfr. C. BATLOUNI, *Recueil de quelques offices ecclésiastiques* (arabe), Beyrouth, 1887, p. 28. Sur cet office du S. Sacrement cfr. C. CHARON, op. cit., p. 160 sq.

Le manuscrit se termine (p. 253-263) par un certain nombre de tableaux sur les incidences de Pâques.

Ce manuscrit date de la fin du XVIII[e] siècle. Le copiste est un certain Étienne, fils de David Étienne, fils de Obeïd de Ma'loula. Ce typicon a été transcrit le 31 décembre 1771 dans le village de Aïtanit (Liban).

XV.

Papier épais; reliure en bois recouvert de cuir; 16 cm. de hauteur sur 11 de largeur; 166 pages de 13 lignes, écrites en rouge et en noir. De belles enluminures en noir, en rouge et en vert séparent les diverses « sections ». Des feuillets manquent au début, à la fin et dans le corps de l'ouvrage.

PSAUTIER LITURGIQUE. Il rapporte les 150 psaumes, comme l'exige la liturgie melkite, divisés en « sections » ou « kathismata »; chaque kathisma comprend trois parties nommées « stances ». Il les distribue suivant les jours de la semaine. Le copiste fait remarquer naivement que le psaume 150 n'a pas été admis par l'Église dans son psautier liturgique, parce que David s'y glorifie d'avoir tué Goliath (p. 142). Les psaumes sont suivis des dix cantiques bibliques que l'église melkite chante à la prière de l'orthros.

Le manuscrit ne porte ni date ni nom de copiste. L'intérieur de la couverture porte deux legs (waqf) du manuscrit. Ils auraient pu nous donner de précieuses indications, mais malheureusement le papier est rongé par les vers:

Premier legs: « A légué ..... le diacre Massara .... que Dieu s'en souvienne dans son royaume ..... l'an 1636 ».

Second legs: « Georges fils .... a légué ce psautier bénit, par acquit de conscience pour lui-même et pour son père, pour leur salut et la rémission de leurs péchés. Legs éternel à l'église du saint médecin Lawandios, à Ma'loula, que Dieu la rende florissante, et cela à l'époque du patriarche Cyrille, et de notre père et seigneur, l'évêque Kyr Parthénius, que Dieu prolonge leur épiscopat ».

Ce patriarche Cyrille est probablement Cyrille V (1672-1720) [1]. Quant à l'évêque Parthénius, c'est l'archevêque de Baalbeck. Ma'loula relevait donc en ce temps du diocèse de Baalbeck. Le manuscrit remonterait au XV[e] siècle.

[1] Sur ce patriarche cfr. *Abrégé de l'Histoire des Roméo-Melkites*, p. 21 sq.

3. Manuscrits historiques.

XVI.

Papier fort; reliure fatiguée en bois recouvert de cuir; 19 cm. de hauteur sur 13 de largeur; 591 pages de 14 lignes écrites en noir. Les titres et les incipit des divers morceaux sont écrits en rouge. Un certain nombre de feuillets manquent au début et à la fin du manuscrit.

Recueil de sermons et de vies de saints. Il contient:

1) P. 1-30: Apocalypse de S. Paul. Des feuillets se sont détachés au commencement et à la fin. La Bibliothèque Orientale des Jésuites de Beyrouth possède trois exemplaires de cet écrit (1).

2) P. 31-32: Deux homélies, l'une sur l'Épiphanie et l'autre sur le détachement. Cette dernière est attribuée à S. Jean Chrysostome. La première est incomplète.

3) P. 53-61: Récit fantaisiste de la mort de Moïse (2).

4) Série d'homélies. Les unes ne sont attribuées à aucun auteur déterminé: homélie «qui se dit le dimanche» (p. 62-77), partie d'une homélie sur la mort (p. 77-80), sermon «qui se dit le jour de la Nativité de Notre-Seigneur» (p. 81-90), homélie «qui se dit le jour de l'Épiphanie» 90-106) (3), homélie sur le pardon des injures (p. 130-135), sur la charité (135-141), sur la sanctification du dimanche (p. 244-267), sur le jeûne (p. 282-308), homélie «qui se dit le dimanche de Pâques» (330-337) (4).

Les autres sont extraites des oeuvres des Pères soit Grecs soit Syriaques: homélie de S. Jacques, évêque de Jérusalem, sur la Présentation de Jésus au temple (p. 106-119), sermon de Amba Jean,

(1) N. 1147, 1150, 1151. Cfr. *Catalogue des manuscrits de la Bibliothèque Orientale*, dans *Mélanges de l'Université S. Joseph*, t. XI (1926) p. 274, 278. La bibliothèque de Charfet en possède quatre. Cfr. Isaac Armalet, *Catalogue des manuscrits de Charfet*, p. 210, 223, 324, 377.

(2) Le manuscrit n. 11/14 (XVIe siècle) de Charfet contient ce même récit. Cfr. Armalet, *op. cit.*, p. 216.

(3) Les feuillets de ces deux homélies sont entremêlés.

(4) Trois de ces homélies, d'un style identique, sont probablement l'oeuvre d'un prédicateur syriaque du XIe ou XIIe siècle. Cela ressort d'un passage qui se dit le «Saint Dimanche» (probablement le dimanche de Pâques): «Tout le monde nous hait: les Latins (Al-Franj) ne veulent pas de nous, les Grecs (Roum) nous exilent, les Musulmans nous oppressent, nous volent et nous insultent; tout le monde s'élève contre nous» (p. 68).

évêque de la ville de Tilnis ?, sur le jeûne, la prière et la crainte de Dieu (P. 119-130), trois homélies de S. Jean Chrysostome sur la crainte de Dieu (141-182), le jeûne et la prière (182-202) et sur la sanctification du dimanche (p. 262-282), panégyrique de S. Jean-Baptiste par S. Jacques, évêque de Saroug (202-220), homélie du même sur la pénitence et le retour à Dieu (p. 220-244), homélie de S. Grégoire sur la mort (p. 309-330), sermon sur la pénitence de S. Siméon « qui habitait entre Alep et Antioche » (p. 337-343).

Le copiste indique pour la plupart de ces homélies la date où elles devraient être prononcées. Il existait, en effet, « dans l'église melkite un usage d'après lequel on lisait après l'évangile un commentaire sur ce saint livre » [1]. Il se peut que cet usage se soit étendu à la lecture de simples sermons.

5) P. 344-373 : Apocalypse de S. Athanase, incomplète de quelques feuillets au début [2].

6) Vies de Saints : *a*) Vie de S. Procope, chevalier du Christ (p. 378-402). *b*) Vie de S. Pantéléïmon (p. 402-438). Cette recension est identique à celle de deux manuscrits de la Bibliothèque Orientale de Beyrouth [3].

7) P. 438-465 : Homélie de S. Isaac de Ninive (VIIe siècle) sur l'Annonciation [4].

8) P. 466-473 : « Profession de foi des prêtres, qui doit être enterrée avec eux au moment de leur mort ». Cette profession de foi n'admet que les vérités enseignées par les sept premiers conciles : « les quatre conciles provinciaux et les trois premiers œcuméniques ».

9) Seconde série de vies de Saints : *a*) Vie de S. Paul, prêtre (p. 473-513) [5]. *b*) Une vie de S. Jean, incomplète. Ce Jean est pro-

(1) C. Charon, op. cit., p. 98.

(2) Il se peut que cette apocalypse soit identique à celle imprimée en Egypte en 1922, sous le titre *Lumière des lumières de la vision des bienheureux* et attribuée à S. Athanase et à Amba Grigorios.

(3) Manuscrits n. 1143 (p. 83-101) et n. 1153 (p. 132-142). Cfr. *Catalogue des manuscrits de la Bibliothèque Orientale*, dans *Mélanges de l'Université S. Joseph*, t. XI (1926) p. 271, 281.

(4) Cfr. *Manuscrits de la Bibliothèque Orientale*, n. 1153, p. 281.

(5) Le copiste fait de S. Paul l'apôtre de Séleucie « dans la Samarie », et non l'apôtre de Ma'loula, comme le portent deux manuscrits de la Bibliothèque Orientale (n. 1147 et 1150) cfr. Cheikho, op. cit., p. 275 et 278.

Sur l'identification de Séleucie avec Ma'loula, cfr. H. Lammens, *Note de Géographie ecclésiastique syrienne* dans *Revue de l'Orient chrétien*, 1903, p. 314-319 ; Charon, *Hist. des Patr.*, t. III, p. 239.

bablement « Jean de Rome, le possesseur d'un évangile doré » (1).
c) Vie de S. Simon Salus (le Fou) et de son frère Jean, écrite par Léontius, évêque de Néapolis de Chypre (VIe siècle) (p. 533 à la fin). C'est une recension différente et plus développée que celle qui est contenue dans deux manuscrits de la Bibliothèque Orientale de Beyrouth (2). Quelques feuillets sont intervertis; des pages manquent dans le corps et à la fin du récit.

Le manuscrit est l'œuvre de deux copistes: les pp. 31-80 sont en effet d'une écriture différente de celle du reste de l'ouvrage. Mais ni l'un ni l'autre copiste n'a mentionné son nom. Une note marginale mentionne seulement que « Zacharie, fils du prêtre Ne'emeh surnommé le Long a regardé dans ce livre bénit » (p. 305).

De même la date du manuscrit est inconnue. Le P. Cheikho la place avant 1009, se basant sur une note marginale (3). Cette attribution, due à la lecture hâtive de la note, qui est d'ailleurs très mal écrite, est fautive. La note est ainsi conçue « Le mercredi qui tombe le 6 janvier est le Baptême de Notre-Seigneur Jésus-Christ » (p. 380). Cela n'empêche que le manuscrit soit ancien, et qu'il puisse remonter au XIIe ou au XIIIe siècle.

XVII.

Papier fort; reliure en carton recouvert de cuir; 36 cm. de hauteur sur 22 de largeur. 300 pages de 25 lignes écrites en rouge et en noir.

C'est le fameux TAKTIKON du prêtre Jean Oujeîmi, mort en 1784 (4). Il contient l'histoire de l'Église d'Antioche. L'auteur raconte l'histoire de ce patriarcat en suivant l'ordre des patriarches qui ont présidé à ses destinées. Comme l'auteur s'est arrêté au patriarche Sylvestre (mort en 1765), un écrivain postérieur, probablement Mgr. Grégoire ʿAta, a continué dans

(1) Deux manuscrits de la Bibliothèque Orientale portent cette vie (manuscrit n° 1148 et manuscrit n° 628). Cfr. CHEIKHO, *Catalogue raisonné....*, p. 276, 283. De même divers manuscrits de la bibliothèque de Charfet: Ms. n. 11/22, 11/24, 11/36, 12/34, 14/1, 14/4, 14/5. Cfr. Isaac ARMALET, op. cit., p. 223, 224, 307, 325, 466, 468, 469.

(2) CHEIKO, op. cit., p. 269.

(3) *Al-Machriq*, 1906, p. 999.

(4) Sur la vie de ce savant prêtre cfr. *Abrégé de l'Histoire des Roméo-Melkites*, p. 62-63.

notre copie (p. 211-213) la liste des patriarches catholiques, depuis la séparation jusqu'à Grégoire Joseph. De même dans le corps de l'ouvrage (p. 203, 239) le savant prélat a ajouté quelques notes marginales.

Ni le nom du copiste, ni la date du manuscrit ne sont indiqués.

XVIII.

Papier fort: reliure en carton souple recouvert de papier, le dos est en cuir; 34 cm. de hauteur sur 24 cm. de largeur; 283 pages de 31 lignes écrites en rouge et en noir.

Ce manuscrit contient:

1) p. 2-98, 100-128: La seconde partie du premier livre de l'*Histoire Ecclésiastique* du Cardinal Joseph Auguste Orsi (mort en 1761) et douze chapitres de la troisième partie du même livre.

D'après notre manuscrit (p. 2, 100) le traducteur de cet ouvrage magistral est Germanos Adam, archevêque melkite d'Alep, alors qu'il était vicaire patriarcal dans le diocèse de S. Jean d'Acre: « Moi, le pauvre Germanos Adam, élève du Collège de la Propagande, je l'ai traduit en toute fidélité de l'italien en arabe; et cela l'an 1769 après l'Incarnation, lorsque j'étais dans la ville d'Acre, Vicaire du Patriarche Kyr Théodosios » (p. 2) ([1]).

2) p. 134-152: *Commentaire des Evangiles* de Cornelius a Lapide (mort en 1617). Le manuscrit ne contient que le chapitre premier des préliminaires du grand commentaire sur les évangiles. Le traducteur de l'ouvrage est le prêtre maronite Joseph, fils de Georges l'Alépin (mort en 1725) ([2]).

3) p. 154-278: Extrait du *Livre du Trésor précieux de la Vie des Saints* composé par le patriarche Maxime Mazloum; à partir de 1823 cet ouvrage a été imprimé deux fois, la dernière fois en 1866-1869.

([1]) L'Histoire du Cardinal Orsi a probablement été traduite une seconde fois par le prêtre grec-catholique Antoine Sabbagh, puisque à plusieurs reprises le P. Cheikho, *Catalogue des Manuscrits des auteurs arabes chrétiens depuis l'Islam*, Beyrouth 1924, p. 46, 132, 239, lui attribue cette traduction et cite de nombreux manuscrits attestant la chose. Nous doutons cependant de cette attribution et nous voyons là un intéressant problème critique.

([2]) Cfr. *Catalogue des Manuscrits des auteurs*... p. 54-55.

Notre manuscrit renferme la vie des Saints du mois de mai et s'arrête après celle de S. Justin et de ses compagnons au 1 juin.

4) p. 279 à la fin: partie d'une instruction de Mgr. Mazloum sur le péché.

Les quatre documents ont été écrits de la même main, mais ni le nom du copiste ni la date du manuscrit ne sont indiqués.

4. Manuscrits Théologiques et Ascétiques.

XIX.

Papier fort; reliure en carton recouvert de cuir; 21 cm. de hauteur sur 15 de largeur. 382 pages de 22 lignes, écrites en rouge et en noir.

C'est le volume I du *Livre de Théologie positive* de Jean Claude de Vertrieu, évêque de Poitiers (1732). Il contient les traités *De Fide* (p. 11-55), *De Scriptura Sancta* (p. 55-136), *De Ecclesia* (p. 136-205), *De Deo* (p. 205 à la fin).

Le nom du copiste est mentionné à la fin du manuscrit: « Le prêtre Pierre Douaïhi l'a transcrit de sa main périssable, au milieu de décembre, fin de l'année 1793. Il l'a confronté avec la copie originale écrite par la main du traducteur, le Jésuite Pierre Fromage, que Dieu ait pitié de lui » [1]. Ceci contredit l'opinion reçue ordinairement, admettant que le traducteur de l'ouvrage de l'évêque de Poitiers est le hiéromoine libanais Jacques Arotin [2].

XX.

Même papier; même reliure et mêmes dimensions que l'ouvrage précédent. 522 pages de 22 lignes, écrites en noir et en rouge. L'écriture est différente de celle du manuscrit précédent.

[1] La Bibliothèque de Charfet, contient un manuscrit arabe, un volume de la Théologie de Vertrieu transcrit par le même Pierre Douaïhi, le 7 juillet 1782 (Cfr. Isaac ARMALET, op. cit., p. 331).

[2] Cfr. L. CHEIKHO, *Catalogue des Manuscrits des auteurs arabes...*, p. 28-175. Jacques Arotin aurait peut-être fait la traduction syriaque de cet ouvrage. En effet la Bibliothèque de Charfet possède un manuscrit syriaque (n. 9/24) qui porte « Traduit par le prêtre Jacques Arotin, moine antonin arménien ». Cfr. *Catalogue des Manuscrits de Charfet* I. ARMALET, p. 197.

C'est le volume IV de l'ouvrage cité au numéro précédent; il contient le traité *de Sacramentis* qui, dans la division de Vertrieu, forme la 10e et la 11e partie. La date du manuscrit est inscrite à la fin: « 7 septembre 1837 ».

XXI.

Même papier, même reliure et mêmes dimensions que l'ouvrage précédent. 311 pages de 18 lignes écrites en rouge et en noir.

Volume V et dernier de la série de la théologie de Vertrieu; il renferme les 13e. 14e, 15e et 16e parties. Il traite du « Péché », de la « Restitution », de la « Simonie », de « l'Office divin » et des « Peines ecclésiastiques ». Ce manuscrit a été terminé le 5 janvier 1835. L'écriture est la même que celle du précédent. Le nom du propriétaire, le P. Michel Ata, est indiqué aux pages 2, 49, 121, 311.

XXII.

Même reliure, même papier et mêmes dimensions que l'ouvrage précédent. 298 pages de 20 lignes. Encre rouge et noire. Même volume que le précédent. Il a été transcrit le 21 novembre 1836 par Augustin, fils de Georges Khallouf, novice au Couvent de S. Isaïe.

XXIII.

Papier fort; reliure fatiguée en carton recouvert de cuir; 17,50 cm. de hauteur, sur 10,50 de largeur. 142 pages de 14 lignes. Ecriture en noir et en rouge.

LUMIÈRE DES CŒURS CONDUISANT À LA VERITÉ, ouvrage du juif Paul David, fils de Moïse Monsisnius Al-Izmirli. Ce juif s'est converti au christianisme le 26 décembre de l'an 1758. Il a écrit cet ouvrage pour exposer certains dogmes de la religion chrétienne comme la Trinité (chap. 2, 3), l'Incarnation (chap. 4); prouver par la Bible (chap. 5), les Prophètes (chap. 7, 8, 11) et l'enseignement des rabbins (chap. 6) que le Christ attendu par les Juifs est déjà venu; répondre à certaines objections de ses coréligionnaires (chap. 9), et les presser à embrasser la religion chrétienne (chap. 12).

D'après ce que dit l'auteur dans la préface (p. 7-8), l'ouvrage a été écrit en hébreu, puis traduit en turc, et du turc en arabe. La traduction et l'arrangement de l'ouvrage en chapitres a été faite en 1760 par un moine de S. Jean de Choueïr. Dans une première préface (p. 2) l'auteur présente son livre, dans une seconde (p. 3-8) il raconte l'histoire de sa conversion. Aux pages 8-11 il donne la table des matières, puis suivent les 12 chapitres.

Le manuscrit a été transcrit le 15 juin 1788, au couvent du S. Sauveur par Moïse, fils de Francis Fouraïj.

XXIV.

Papier fort; reliure en carton recouvert de cuir; 21.50 cm. de hauteur sur 16 de largeur. 225 pages de 19 lignes. Les titres seuls sont en rouge.

LIVRE DES RÉCITS DU PURGATOIRE. Cet ouvrage écrit primitivement en italien par un père jésuite, a été traduit en arménien par l'évêque de Sébaste, Jonas At Toukani ([1]). Mgr. Jacob Joséphian, (mort en 1753), alors évêque d'Alep, l'a traduit en arabe (p. 1-2) ([2]).

Après une préface où l'auteur traite de la charité que nous devons aux âmes du purgatoire, il donne divers traits historiques sur les souffrances de ces âmes, les moyens de les secourir, l'efficacité de leurs prières pour les vivants, etc. Ni le nom du scribe ni la date du manuscrit ne sont mentionnés.

XXV.

Papier moderne; reliure en carton recouvert de cuir; 21 cm. de hauteur sur 15 de largeur; 280 pages de 16 lignes écrites en noir.

INSTRUCTION À CEUX QUI SE PRÉSENTENT À L'EXAMEN POUR RECEVOIR LES SAINTS ORDRES. L'ouvrage est rédigé sous forme de questions et de réponses. La première partie est une

([1]) Notre manuscrit le nomme ainsi à deux reprises; le P. Cheikho par contre met At Toukati Cfr. *Catalogue des Manuscrits des auteurs...* p. 216-276.

([2]) Sur cet évêque qui devint plus tard patriarche de l'église arménienne catholique cfr. L. CHEIKHO, op. cit., p. 216, et la revue *Al Machriq* (1906) p. 361-362.

longue étude sur le sacerdoce et ses degrés; la seconde traite de la pénitence, de la conscience, des péchés en général et de certains péchés en particulier. Il se termine par un questionnaire spécial concernant le confesseur des religieuses et par un autre adressé à ceux qui ont charge d'âmes.

L'ouvrage primitif, composé en latin, a pour auteur le P. Louis Togni ; il a été imprimé en 1819. Mgr. Pierre Jaroué, patriarche des Syriens-Unis (mort en 1851) l'a traduit en arabe en 1822, lors d'une visite à Rome (1). Notre manuscrit, comme il y est dit dans la préface, nous donne cette traduction (2). L'évêque Paul Mouss'ed a publié une nouvelle traduction de cet ouvrage. Le scribe est un certain Khalfos (?), diacre de l'évêque syrien de Damas, Jacob (3).

XXVI.

Papier fort; reliure en carton recouvert de cuir; 16 cm. de hauteur sur 10 de largeur; 117 pages de 17 lignes; écrites en rouge et en noir.

CADEAU SECRET POUR AVERTIR LE PÉNITENT ET LE CONFESSEUR. Comme l'indique le titre, c'est un manuel de confession. Il traite des devoirs et des obligations du confesseur et du pénitent. Après avoir montré (p. 7-13) la dignité et les degrés du sacerdoce, l'auteur envisage les devoirs du prêtre (p. 13-47) et ceux du pénitent (p. 47-87), donne un examen de conscience détaillé d'après les commandements (p. 87-106) et termine par l'acte de contrition et par la formule de l'absolution.

L'auteur est l'évêque maronite d'Alep, Germanos Farhat (mort en 1732) (4) « Il l'a composé en 1730, en s'aidant des œuvres des savants de l'église romaine » (préface p. 6). Quant au copiste, il a trouvé bon de ne pas mettre son nom.

(1) Sur ce patriarche cfr. L. CHEIKHO, *Catalogue des Manuscrits*... p. 83 et les diverses références qu'il donne.

(2) La Bibliothèque de Charfet possède six exemplaires de cet ouvrage. Le P. Armalet soutient qu'il a été traduit par Mgr. Jaroué en 1826 et non en 1822 comme le porte notre manuscrit; cfr. *Catalogue des manuscrits de Charfet*, p. 407.

(3) C'est l'évêque Grégoire Jacob Hilani qui mourut en 1876.

(4) Sur cet évêque cfr. L. CHEIKHO, op. cit., p. 160-162 et *Al Machriq*, 1904, p. 49, 105, 210.

Le manuscrit daterait de la seconde moitié du XVIII[e] siècle. Il a appartenu au couvent de S. Jean de Choueïr.

XXVII.

Papier fort; reliure en carton recouvert de cuir; le dos est en étoffe; 16 cm. de hauteur sur 11 de largeur; 345 pages de 16 lignes; les titres des chapitres sont écrits en rouge; le reste en noir.

COMBAT SPIRITUEL. D'une façon générale, cet ouvrage est attribué au Père théatin Laurent Scupoli, mort à Naples en 1610. Sa première traduction arabe fut l'œuvre d'un capucin, probablement le P. Jean de S. Aignan, supérieur des capucins d'Alep (XVII[e] s.). D'après la préface de notre manuscrit, cette traduction était défecteuse; ce qui amena un Père jésuite (qu'il ne nomme pas) à en faire une seconde. Ce Père de la Compagnie est le célèbre Pierre Fromage (mort en 1740). Son travail fut imprimé à Rome entre 1775 et 1777 (1) et à Mossoul.

Notre manuscrit après une préface (p. 1-5) où il mentionne les divers auteurs auxquels on attribue le « Combat Spirituel » et ses deux traductions arabes, donne la table des matières (p. 6-17); puis vient la série des 66 chapitres (p. 18-305). De la p. 306 à la fin c'est un appendice au « Combat Spirituel ». Il se peut qu'il soit l'appendice composé par le P. Scupoli, et traduit en arabe par le prêtre maronite Mathieu Chahwan (XIX[e] siècle) (2). Les derniers feuillets (p. 339-345) sont écrits par une main postérieure.

Le manuscrit ne porte ni le nom du copiste ni la date. Il ne peut cependant être anterieur au XIX[e] siècle.

XXVIII.

Papier fort; reliure en carton recouvert de cuir; 16 cm. de hauteur sur 11 cm de largeur; 485 pages de 13 lignes, écrites en rouge et en noir.

(1) Le P. CHEIKHO dans *Catalogue des Manuscrits...* met 1777 à la p. 114 et 1775 à la p. 165, de sorte que nous ne pouvons pas savoir la date exacte.

(2) Cfr. L. CHEIKHO, op. cit., p. 114, 128. Nous ne sommes cependant pas certain de cette dernière allégation. Car dans le manuscrit de la Bibliothèque Orientale de Beyrouth, cet appendice est divisé en trois parties, le nôtre le partage en 17 parties. Comme par ailleurs nous n'avons pas sous les yeux le premier manuscrit pour comparer, nous ne pouvons pas trancher cette petite difficulté.

LIVRE D'ORAISON et livre de L'AIGUILLON DE LA CONSCIENCE.

Le premier va de la p. 1 à la p. 285. Après quelques chapitres (p. 1-44) sur les conditions et les manières de faire l'oraison mentale, l'auteur donne une série de méditations divisées selon les voies; voie purgative (p. 44-126) et voie illuminative (p. 126-249). Le manuscrit manque de quelques feuillets au début, aussi il nous est bien difficile de connaître l'auteur de l'ouvrage. D'après la manière dont il est conçu, il est l'œuvre d'un occidental.

Le second ouvrage va de la p. 285 jusqu'à la fin. Il a été écrit primitivement en latin par le carme déchaussé Jean de Jésus-Marie (XVIIe s.). Diverses éditions en ont été faites à Rome, à Venise, à Padoue. En 1727, il a été traduit en arménien et imprimé en 1737 par le P. Pierre. Sa traduction arabe a été entreprise par un disciple (qui ne se nomme pas) de l'évêque arménien Abraham Wartabid, en 1735 [1]. L'ouvrage, en 38 chapitres, est conçu sous forme de discours que Jésus adresse à l'âme fidèle.

Le nom du copiste n'est pas mentionné. Le livre a appartenu en 1789 au moine basilien choueïrite Théodore (p. 484).

XXIX.

Papier fort; reliure en carton recouvert de cuir; 16 cm. de hauteur sur 10 de largeur; 158 pages de 16 lignes, écrites en rouge et en noir.

LIVRE DE PIÉTÉ.

Il contient un certain nombre de prières: prières avant et après la communion; litanies du S. Sacrement, de la Ste Vierge, du Sacré-Cœur; diverses dévotions au Sacré-Cœur. Certaines de ces prières sont extraites des Pères Grecs: comme S. J. Chrysostome, S. J. Damascène, Egapius de Crète; d'autres des Pères Latins: S. Thomas, et S. Bonaventure. Les prières essentiellement liturgiques sont représentées par les Evlogitaria de la Fête-Dieu (p. 97), les Grandes complies (p. 141-168) et divers tropaires (p. 168-178).

Le manuscrit ne porte ni date, ni nom de copiste. Il pourrait remonter à la fin du XVIIe siècle.

(1) C'est ainsi que s'exprime notre manuscrit (p. 291-292). Le P. CHEIKHO par contre attribue cette traduction à Mgr Abraham lui-même qui devint patriarche de l'église arménienne (*Catalogue des Manuscrits*... p. 87).

5. Manuscrits divers.

XXX.

Papier moderne; 18 cm. de hauteur sur 12 de largeur; 202 pages de 18 lignes, écrites en rouge et en noir. Le manuscrit n'est pas relié.

KITAB FASL EL-KHITAB. Cours d'éloquence sacrée, œuvre du P. G. Farhat, futur archevêque d'Alep [1]. Trois éditions successives ont été faites de cet ouvrage: à Malte, à Tamisch et à l'Imprimerie catholique de Beyrouth. Le manuscrit ne porte ni le nom du copiste ni la date de sa transcription.

XXXI.

Papier fort; reliure en carton recouvert de cuir; 16 cm. de hauteur sur 12 de largeur; 169 pages de 17 lignes; écrites en rouge et en noir.

GRAMMAIRE ARABE connue sous le nom de AJROUMIÉ, à cause du nom de son auteur [2]. Le manuscrit ne porte ni date ni nom de copiste, il remonte au XIXe.

XXXII.

Papier moderne; reliure en carton recouvert de cuir; 18 cm. de hauteur sur 11 de largeur; 129 pages de 17 lignes, écrites en rouge et en noir.

Même ouvrage que le précédent. Il a été écrit le 20 janvier 1855, par « le chammas Raphaël Haddad, catholique de religion, oriental de rite, yabroudien de naissance » (p. 128-129).

Yabroud (Syrie)

JOSEPH NASRALLAH.

[1] Cfr. supra p. 110 n. 4.

[2] L'auteur de Ajroumié est le Cheikh Abou Abdallah ibn Daoud As-sinhagi, connu sous le nom de Ibn Ajroum; il mourut en 1323.

The Life of Stephen the Younger by Stephen the Deacon

Debts and Loans

I. - Debts.

It was a happy chance that led the learned Benedictine editors of *Analecta Graeca* (1) to include in the same volume the lives both of St. Euthymius by Cyril of Scythopolis and of Stephen the Younger by Stephen the Deacon, for it brought to their attention what otherwise might for long have escaped notice that, *istius vitae auctorem* (scil. Stephanum) *nonnullos loquendi modos sententiasque integras ex vita S. Euthymii a Cyrillo composita excerpisse* (2). But it was not till 1912 that these similarities were investigated in detail, when NIKITIN (3) put them into relief by printing the relevant passages from the two lives in parallel columns. As, however, the periodical in which he published his study is now hard to come by and as a new and critical edition of the life of Euthymius (4) has since appeared, which in parts differs somewhat from the text that he followed (5), it seems worth while to tabulate once again the loans that Stephen made from Cyril (6).

(1) *Analecta Graeca* Tom. I, Paris 1688.

(2) Ibid. praefatio, not paginated.

(3) *Bulletin de l'Académie impériale des Sciences de St. Pétersbourg*, VI série, 1912, pp. 1099-1115.

(4) Eduard SCHWARTZ, *Kyrillos von Skythopolis*, Leipzig, 1939.

(5) MIGNE P. G. 114, 595-734, taken from J. B. COTELERIUS, *Ecclesiae Graecae Monumenta*, t. II, 1-99.

(6) The text of Stephen here reproduced is that of *Analecta Graeca* Tom. 1, pp. 396-531. As Migne (P. G. 100, 1069-1186) gives the pagination of his source, there will be no difficulty in finding the passages also in him. The

Vita Euthym.

I. 5, 22-6, 17. τῇ τοῦ ἁγίου
πνεύματος δυνάμει κραταιούμε-
νος τῇ βεβαίᾳ ὀχυρώθητι πίστει·
ταύτῃ γὰρ ἐγὼ ἐπερειδόμενος
τοῦτον τὸν πόνον συνεστησάμην
ζηλώσας μὲν *τὴν φιλόπονον μέ-
λισσαν τὴν ἐκ πολλῶν ἀνθέων
συλλέγουσαν τὰ χρήσιμα πρὸς τὴν
τοῦ μέλιτος ἐργασίαν*, σπουδῇ δὲ
καὶ προσευχῇ χρησάμενος τὰ πα-
ραδραμόντα τῷ χρόνῳ *παρὰ ἀλη-
θευόντων* ἁγίων καὶ τῆς ἐρήμου
ταύτης ἀρχαιοτάτων *ἀνελεξάμην
ὧδέ τε κἀκεῖσε περιθέων καὶ πε-
ριαθροίζων* αὐτὰ *καὶ συλλέγων,
ὥσπερ ἔκ τινος βυθοῦ τοῦ μακροῦ
χρόνου καὶ τῆς λήθης ἀναλεγό-
μενος*, πιστεύων ἀκριβῶς τὸν
παρὰ τοῦ μισθαποδότου Θεοῦ
κομίσασθαι μισθὸν ἐκ τοῦ ἀνα-
νεῶσαι τῇ μνήμῃ τὰ μνημονεύε-
σθαι ἄξια καὶ τύπον ἀγαθὸν πα-
ρασχέσθαι τοῖς ἐντυγχάνουσι τῇ
τοιαύτῃ φιλοπόνῳ σπουδῇ. εἰ
γὰρ καὶ τῆς ἀξίας οὐκ ἐφικνοῦ-
μαι τοῦ ἐπαινουμένου *σεβασμίου
πατρός*, ἀλλ' οὖν εὔλογον εἶναι
ἡγησάμην μᾶλλον τῆς ἀξίας δια-
μαρτεῖν ὑπὸ εὐγνωμοσύνης κι-

Vita Steph.

398, 18-399, 22. πλὴν εἰς ὅσον
ἐπαρκεῖ μου ἡ διάνοια, οὐκ
ὀκνήσω λέγειν. οὐ γὰρ τὸ μὴ
κατ' ἀξίαν ἐγκωμιάσαι, κατάκρι-
5 σις· ἀλλὰ τό γε εἰς δύναμιν
ἧκον μὴ λέγειν, κατάγνωσις. Διὸ
σύμμετρον ἔχων τῷ λόγῳ τὴν
ἔννοιαν, ὁ μηδέποτε εἰς τοιοῦτόν
τι ἐπιχειρήσας, *πάσῃ* μου δυνά-
10 μει προτραπεὶς ἑαυτὸν ἐπιδέδω-
κα· τὴν προγονικὴν τῆς Εὔας ἐν
νῷ λαβὼν κατάκριτον παρακοήν,
καὶ τὸν ἐν τῇ *γῇ τὸ τάλαντον
πονηρὸν δοῦλον κατορύξαντα* ἐν-
15 θυμούμενος, καὶ τοῦ μήπως τῇ
χρονίᾳ παραδρομῇ εἰς λήθην ἔλ-
θοι ὁ τοιόσδε τοῦ *σεβασμίου πα-
τρὸς* ἡμῶν βίος· οἶδε γὰρ ὥσπερ
νεφέλη κρύπτειν τὸν ἥλιον, οὕτω
20 καὶ χρόνος καλύπτειν τὰ μὴ λα-
λούμενα· καίπερ τεσσαρακοστοῦ
δευτέρου ἔτους παραδεδραμηκό-
τος, ἀφ' οὗπερ τὴν διὰ μαρτυ-
ρίου ἱερὰν τελευτὴν ὁ παμμάκαρ
25 ὑπέστη *πατὴρ* ἡμῶν Στέφανος
μεχρὶ τῆς νυνί, ἧς προτραπεὶς
*ἀνελεξάμην παρ' ἀληθευόντων ἀν-
δρῶν* καὶ τῶν αὐτοῦ φοιτητῶν,
ὧδέ τε κἀκεῖσε περιθέων, καὶ

---

text of Euthymius is taken from Schwartz, with the use of iota subscript instead of adscript, so as to give full value to all similarities of the two texts.

In the brief apparatus criticus attached to the passages that follow, the sigla NVXYZ refer to mss. of the Life of Stephen; A to the text of *Anal. Gr.*; E to the Life of Euthymius; C to *Adversus Constantinum Cabalinum;* Nic. to the Acta of the second Council of Nicaea; G to the Chronicle of Georgius Monachus and T to the *Epistola ad Theophilum*. More information on these texts is given as the article proceeds and the apparatus forms the basis of the argument of its last section.

νούμενος ἢ ἀγνωμοσύνῃ παραλιπεῖν τὸ πᾶν καὶ τῆς ὑμετέρας παρακοῦσαι πατρότητος, ἅμα δὲ καὶ ὑφορώμενος ἐκεῖνο τὸ φοβερώτατον ἔγκλημα *τοῦ εἰς γῆν τὸ τάλαντον κατακρύψαντος πονηροῦ δούλου* καὶ ὀκνηροῦ.

περιαθροίζων τὰ ἐξ ἁπαλῶν ὀνύχων αὐτοῦ καὶ μέχρι γήρως, τά τε τῆς γεννήσεως καὶ τοῦ θανάτου πάντερπνα καὶ θαυμαστὰ διηγή- 5 ματα *καὶ συλλέγων, ὥσπερ ἔκ τινος βυθοῦ, τοῦ μακροῦ χρόνου, καὶ τῆς λήθης ἀναλεγόμενος, ζηλώσας τὴν φιλόπονον μέλισσαν, τὴν ἐκ πολλῶν ἀνθέων συλλέγουσαν τὰ χρήσιμα πρὸς τὴν τοῦ μέλιτος* 10 *ἐργασίαν.*

II. 10, 9-13. τῷ κατὰ τὸν καιρὸν ἐκεῖνον ἰθύνοντι τὴν κατὰ Μελιτηνὴν ἁγιωτάτην ἐκκλησίαν Ὀτρηίῳ τῷ μεγάλῳ τῷ ἐν τῇ κατὰ Κωνσταντινούπολιν ἁγίᾳ συνόδῳ διαλάμψαντι προσήγαγεν τὸν παῖδα τήν τε ὑπόσχεσιν ἀποπληρῶσασα καὶ ὡς θυσίαν αὐτὸν εὐπρόσδεκτον ἀναθεμένη τῷ Θεῷ *καθάπερ ἡ πολυθρύλητος Ἄννα* ἐκείνη *τὸν Σαμουήλ.*

406, 19-25. ἰδίαις αὐτὸν χερσὶν ἡ μήτηρ βαστάξασα, *καθάπερ ἡ πολυθρύλητος Ἄννα τὸν* 15 ἐκ βρέφους ἱερὸν *Σαμουήλ*, τὸν τῆς Θεοτόκου σεβάσμιον ναὸν ἅμα τῷ ἀνδρὶ αὐτῆς ἐν Βλαχέρναις κατέλαβεν... 20

III. 11, 9-12. Ὀλίγου δέ τινος χρόνου διελθόντος *κατανοήσας* αὐτὸν ὁ ἐπίσκοπος *τὴν τῶν παιδίων ἡλικίαν ὑπερβάντα ἤδη καὶ ὀφείλοντα τοῖς μαθήμασιν λοιπὸν ἐνασχολεῖσθαι παραδίδωσιν αὐτὸν* διδασκάλοις *τῶν ἱερῶν γραμμάτων.*

409, 30-410, 3. οἱ μὲν οὖν γονεῖς τούτου τοῦ ἱερωτάτου παι- 25 δὸς *κατανοήσαντες* τοῦτον *τὴν τῶν παίδων ἡλικίαν ὑπερβάντα* καὶ ἑξαετῆ ἐληλακότα χρόνον, ἤδη δὲ *καὶ ὀφείλοντα τοῖς μαθήμασι λοιπὸν ἐνασχολεῖσθαι, παραδιδόασιν αὐτὸν* εἰς τὴν *τῶν* 30 *ἱερῶν γραμμάτων* μάθησιν προσπαιδείας.

IV. 11, 19-12, 9. οὗτοι ἐκ τῆς χειρὸς τοῦ ἐπισκόπου δεξάμενοι τὸν Εὐθύμιον ἐπαίδευσαν *ἀκρο-*

411, 2-25. οὕτως ὁ τίμιος Στέφανος παιδευθεὶς τὴν *ἀκροτάτην* 35 *εὐσέβειαν, πολλοὺς ὁμηλίκων ὑπερ-*

14 Ἄννα ANVXZE, *om* Y 35 *add* τῶν (*post* πολλούς) NVXYZE, *om* A

τάτην εὐσέβειαν. ὅστις Εὐθύμιος ἐν ὀλίγῳ χρόνῳ πολλοὺς τῶν συνηλίκων ὑπερηκόντισεν τῇ τῆς ψυχῆς φιλοθείᾳ καὶ φιλομαθείᾳ. ἦν γὰρ αὐτοῦ ὑπὲρ τὴν ἡλικίαν τὸ πρόθυμον, ὥστε θαυμάζειν τὸν Ἀκάκιον τὴν πεφωτισμένην αὐτοῦ διάνοιαν. οὕτω μὲν οὖν τὰ πρῶτα τῆς ἡλικίας ἐν τῷ ἐπισκοπείῳ ὁ ἱερὸς οὗτος νεανίας παιδεύεται καὶ διαπλάττεται πλάσιν τὴν ἀρίστην καὶ καθαρωτάτην, ἥνπερ, ὥς φησιν ὁ θεολόγος Γρηγόριος, ἡμερινὴν ὁ θεῖος Δαυὶδ καλῶς ὀνομάζει καὶ τῆς νυκτερινῆς ἀντίθετον. ἐκμανθάνων δὲ τὰς θείας γραφὰς ἐπεπόθει μὲν ζηλωτὴς εἶναι τῶν ἐν αὐταῖς ἐμφερομένων θείων καὶ ἐναρέτων ἀνδρῶν, ἠνιᾶτο δὲ ὅταν ὑπό τινων ἀργολογούντων ἐστερεῖτο ἢ ἀφείλκετο τῶν θείων λογίων. Ἀκακίου δὲ τοῦ διδασκάλου τοὺς τρόπους μιμούμενος οὐδ' ὅλως ἐποιεῖτο μνήμην ποικίλης τροφῆς οὔτε μὴν ἐφίετο κενῆς δόξης οὔτε ἤργει τὸ στόμα ἀπὸ δοξολογίας Θεοῦ.

ηκόντισεν ἐν ὀλίγῳ χρόνῳ τῇ τῆς ψυχῆς φιλοθείᾳ καὶ φιλομαθίᾳ. ἦν γὰρ αὐτοῦ ὑπὲρ τὴν ἡλικίαν τὸ πρόθυμον, ὥστε θαυμάζεσθαι αὐτὸν παρὰ τῶν τεκόντων καὶ λέγειν, ὅτιπερ ἀληθῶς εὐχῆς υἱός ἐστιν οὗτος. ἐν τούτοις οὖν ὁ ἱερὸς νεανίας παιδεύεται καὶ διαπλάττεται πλάσιν τὴν ἀρίστην καὶ καθαρωτάτην, ἥνπερ, ὥς φησιν ὁ διαπρύσιος καὶ θεολογικώτατος νοῦς, ἡμερινὴν ὁ θεῖος Δαβὶδ καλῶς ὀνομάζει καὶ τῆς νυκτερινῆς ἀντίθετον. ἐκμανθάνων γὰρ τὰς θείας γραφὰς ἐπεπόθει ζηλωτὴς γενέσθαι τῶν θείων ἐκείνων ἀνδρῶν τῶν παρ' αὐταῖς ἐμφερομένων· καὶ τούτους μιμούμενος, οὐδ' ὅλως ἐποιεῖτο ποικίλης τροφῆς μνήμην, οὔτε κενῆς δόξης ἐφίετο, οὔτε τὸ στόμα αὐτοῦ ἀπὸ δοξολογίας ἤργει ποτέ.

V. 10, 18-19. Θαυμάσας εἶπεν· ὄντως ἐπαναπέπαυται τὸ πνεῦμα τοῦ Θεοῦ ἐπὶ τὸ μειράκιον τοῦτο.

418, 16-19. τοῖς δὲ γονεῦσιν αὐτοῦ ἠρέμα πως ἔφη· ὄντως ἐπαναπέπαυται τὸ πνεῦμα τοῦ Θεοῦ ἐπὶ τὸ μειράκιον τοῦτο.

VI. 12, 21-25. καὶ ἐδίδου τῷ Θεῷ ἑκάστου καιροῦ τὸν πρόσ-

420, 8-19. καὶ ἐδίδου Θεῷ ἑκάστου καιροῦ τὸν πρόσφορον

21 τὸ στόμα αὐτ. ἀπὸ δοξ. ἤργει ποτέ ANZ, τὸ στόμα αὐτ. ἀπὸ δοξ. ἤργει ποτέ ANZ, τὸ στόμα αὐτ. ἀπὸ δοξ. ποτὲ ἤργει Θεοῦ X, τὸ στόμα αὐτ. ἀπὸ δοξ. Θεοῦ ἤργει ποτέ VY, ἤργει τὸ στόμα ἀπὸ δοξ. Θεοῦ E.

φορον καρπόν· ἐν καιρῷ γὰρ ὀργῆς *ἐκαρποφόρει* τῷ Θεῷ *τὴν ἀγάπην καὶ τὴν ὑπομονήν*, καὶ τοῦ καιροῦ *τῆς γαστριμαργίας ὁ καρπὸς ἦν αὐτῷ ἡ ἐγκράτεια, καὶ λογισμῶν ἐπερχομένων αὐτῷ ἡδονῆς τινος σωματικῆς αὖθις ἡ σωφροσύνη αὐτῷ ἀνεβλάστανεν.*

καρπόν. ἐν δὲ ὑπονοίᾳ *γαστριμαργίας ὁ καρπὸς ἦν αὐτῷ ἡ ἐγκράτεια· καὶ λογισμῶν ἐπερχομένων αὐτῷ ἡδονῆς τινος σωματικῆς, αὖθις ἡ σωφροσύνη αὐτῷ ἀνεβλάστανεν.* Θυμοῦ δὲ καὶ ὀργῆς τοσοῦτον ἐκράτησεν, ὥς προφητικῶς εἰπεῖν· κωφὸς οὐκ ἀκούων, καὶ ἄλαλος οὐκ ἀνοίγων τὸ στόμα αὐτοῦ, *καρποφορῶν τὴν ἀγάπην καὶ τὴν ὑπομονήν.*

VII. 23, 4-14. Πρὸς δὲ τοῖς ἄλλοις χαρίσμασιν οἷς ἐκέκτητο ὁ θεῖος οὗτος Εὐθύμιος, καὶ τοῦτο ἐδέξατο παρὰ τοῦ Θεοῦ ὥστε συναναστρεφόμενον αὐτὸν θηρίοις σαρκοβόροις τε καὶ ἰοβόλοις μὴ ἀδικεῖσθαι. τοῦτο δὲ μηδεὶς ἀπιστείτω τῶν τῆς θείας γραφῆς μυστῶν εἰδὼς ἀκριβῶς ὅτιπερ Θεοῦ ἐνοικοῦντος καὶ ἐπαναπαυομένου ἀνθρώπῳ τινὶ *πάντα* ὑποτάσσεται αὐτῷ ὡς τῷ Ἀδὰμ *πρὶν* ἢ παραβῆναι τὴν ἐντολὴν τοῦ Θεοῦ. *οὐ μόνον* δὲ τὰ θηρία, *ἀλλὰ καὶ αὐτὰ τὰ στοιχεῖα τῷ τοιούτῳ ὑποτάσσεται*, καὶ μαρτυροῦσίν μοι τῷ λόγῳ οἱ τὴν θάλασσαν τεμόντες καὶ τὸν Ἰορδάνην χαλινώσαντες καὶ τὸν ἥλιον στήσαντες καὶ τὸ πῦρ εἰς δρόσον μεταποιήσαντες καὶ ἄλλα μυρία τεράστια ἐργασάμενοι.

421, 24-422, 6. Τοιοῦτος γὰρ ἦν οὗτος ὁ σοφὸς Ἰωάννης, ὥστε καὶ τετράποδα ζῶα τῇ ἀνθρωπίνῃ φωνῇ καλεῖν αὐτὸν ἐξ ὀνόματος, καὶ ταῦτα χρείας αὐτῷ καὶ ἀποκρίσεις ἀποκομίζειν. καὶ μηδένι ἄπιστον νομισθείη ὃ μέλλω λέγειν· εἰδότες, ἀδελφοὶ ἅγιοι, ὅτιπερ εἴ φυλάσσοι τις τὸ κατ' εἰκόνα καὶ καθ' ὁμοίωσιν, *οὐ μόνον* τὰ ἄγρια ζῶα *τῷ τοιούτῳ ὑποτάσσεται, ἀλλὰ καὶ αὐτὰ τὰ στοιχεῖα.* καὶ μάρτυρες τούτου, ἐν μὲν τῷ *πυρί*, οἱ τρεῖς παῖδες· ἐν δὲ τῷ ὕδατι, Μωϋσῆς, Ἰησοῦς, Ἠλίας καὶ Ἐλισσαῖος· ἐν δὲ θηρίοις, Δανιὴλ καὶ Ἰωνᾶς. καὶ τί πολλοὺς ἐπιφέροιμι;

VIII. 14, 10-11. καὶ *φιλήσυχος* ὢν *ἔμεινεν* εἰς ἀναχωρητικὸν κελ-

427, 31-34. καὶ τὸ *φιλήσυχον* πεπαιδευμένος εἰς ἄκρον *ἔμει-*

5 *add* ἐν (*ante* αὐτῷ) VXE [all mss. of E exc. O], *omit* ANE[O]

λίον ἔξω τῆς λαύρας, *μηδὲν τὸ σύνολον κτώμενος τοῦ αἰῶνος τούτου.*

νεν, μηδὲν τὸ σύνολον κτώμενος τοῦ αἰῶνος τούτου.

IX. 14, 11-20. *ἔμαθεν μέντοι ἐργάζεσθαι τὴν* σειρὰν *διὰ τὸ μὴ ἐπιβαρῆσαί τινα, ἀλλὰ μᾶλλον ἐκ τῶν ἰδίων κόπων μεταδιδόναι τῷ χρείαν ἔχοντι. πάσης δὲ γηίνης φροντίδος ἑαυτὸν ἐλευθερώσας μίαν* μόνην *ἔσχεν φροντίδα τὸ πῶς ἀρέσει τῷ Θεῷ ἐν προσευχαῖς καὶ νηστείαις, οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ πάσης ἀρετῆς ἐπιμελούμενος ὡς ἄριστός τις γεωργὸς τῶν παθῶν τὰς ἀκάνθας προρίζους ἐξέτεμεν, λογισμοὺς καθαιρῶν καὶ πᾶν ὕψωμα ἐπαιρόμενον κατὰ τῆς γνώσεως τοῦ Θεοῦ, πληρῶν τὴν προφητικὴν ἐκείνην φωνὴν τὴν λέγουσαν· νεώσατε ἑαυτοῖς νεώματα καὶ μὴ σπείρετε ἐπ᾽ἀκάνθαις.*

428, 5-28. καὶ οὕτω γυμνασθεὶς ἀδεῶς τὰ αἰσθητήρια, ὥστε ἕξιν γενέσθαι, καὶ διακρίνειν τὸ καλὸν ἀπὸ τοῦ χείρονος, *ἔμαθεν μέντοι* καὶ *ἐργάζεσθαι τὴν* ἀποστολικὴν ἐκείνην τῶν δικτύων συῤῥαφὴν καὶ σύμπλεξιν τῆς ἁλιευτικῆς τέχνης, οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ τὴν καλλιγραφικὴν, *διὰ τὸ μὴ ἐπιβαρῆσαί τινα, ἀλλὰ μᾶλλον ἐκ τῶν ἰδίων κόπων ἐπιδιδόναι τῷ χρείαν ἔχοντι. πάσης δὲ γηίνης φροντίδος ἑαυτὸν ἐλευθερώσας, μίαν ἔσχε φροντίδα, τὸ πῶς ἀρέσῃ τῷ Θεῷ ἐν προσευχαῖς καὶ νηστείαις, οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ πάσης ἀρετῆς ἐπιμελούμενος, ὡς γεωργός τις ἄριστος, προῤῥίζους ἐξέτεμεν τῶν παθῶν τὰς ἀκάνθας, λογισμοὺς καθαιρῶν καὶ πᾶν ὕψωμα ἐπαιρόμενον κατὰ τῆς γνώσεως τοῦ Θεοῦ, ἐκείνην τὴν προφητικὴν πληρῶν φωνὴν τὴν λέγουσαν· νεώσατε ἑαυτοῖς νεώματα καὶ μὴ σπείρητε ἐπ᾽ ἀκάνθαις.*

X. 18, 1-2. καὶ ταῦτα μὲν ὁ πατὴρ ἡμῶν Εὐθύμιος *τὴν συνοδίαν* διδάσκων *ἐφωταγώγει·*

430, 13-15. καὶ ἐκ τοῦ θεοκτίστου σπηλαίου *τὴν συνοδίαν φωταγωγῶν*, παρῄνει αὐτοῖς λέγων·

XI. 15, 12-19. *διὰ τῆς ἐρήμου παρερχόμενοι ἦλθον ἐπί τινα χεί-*

484, 27-485, 10. τὴν προῤῥηθεῖσαν τῆς ἐξορίας νῆσον κατέ-

14 μεταδιδόναι VXE, ἐπιδιδόναι AN 15 δὲ ANVE, τε X 18 ἀρέσῃ A, ἀρέσει NVXE 25 ἐκ. τὴν προφ. πληρῶν φων. ANXZ, ἐκ. πληρῶν τὴν προφ. φων. V, πληρῶν τὴν προφ. ἐκ. φων, E

μαρρον *φοβερὸν* καὶ βαθύτατον λίαν καὶ δύσβατον· θεασάμενοι δὲ τὸν τόπον *καὶ περινοστήσαντες τοὺς ὑπερκειμένους κρημνοὺς ὡς ὑπὸ Θεοῦ ὁδηγούμενοι εὗρον σπήλαιον* μέγα *τε καὶ θαυμαστὸν ἐν τῷ* βορινῷ τοῦ χειμάρρου κρημνῷ. καὶ μετὰ κινδύνου τοιχοβατοῦντες μόλις ἴσχυσαν ἀναβῆναι εἰς αὐτὸ καὶ *περιχαρεῖς γενόμενοι ὡς ὑπὸ* τοῦ *Θεοῦ ἑτοιμασθέντος αὐτοῖς τοῦ σπηλαίου ἔμειναν εἰς αὐτὸ ἐκ τῶν παρεμπιπτουσῶν βοτανῶν τρεφόμενοι.*

λαβεν· καὶ ἐν αὐτῇ ἐκβληθείς, *καὶ διὰ* τῶν *ἐρημοτέρων* αὐτῆς τόπων *παρελθών, ἦλθεν ἐπί τινα* τόπον κρημνώδη πρὸς θάλασσαν καὶ *φοβερόν. καὶ περινοστησάμενος τοὺς ὑπερκειμένους κρημνοὺς* τῆς παραλίας διὰ τὸ φιλήσυχον, *ὡς ὑπὸ Θεοῦ ὁδηγούμενος, εὗρεν σπηλοειδὲς* οἴκημα τερπνὸν πάνυ *τε καὶ θαυμάσιον ἐν τῷ* νοτιαίῳ τῆς νήσου κρημνῷ, ἐν ᾧ καὶ ἀνίδρυτο τῆς τοῦ Θεοῦ *προμήτορος* Ἄννης πανσεβάσμιος ναός· *περιχαρὴς* δὲ *γενόμενος* ὁ μακάριος, *ὡς ὑπὸ Θεοῦ ἑτοιμασθέντος αὐτῷ τοῦ τόπου, κατῴκησεν εἰς αὐτόν, ἐκ τῶν παρεμπιπτουσῶν βοτανῶν τρεφόμενος.*

3 ἦλθεν ἐπὶ τ. τόπ. κρημν. πρὸς θάλ. καὶ φοβ. AN, ἦλθεν ἐπὶ τ. κρημν. τόπ. πρὸς θάλ. X, κρημν. πρὸς θάλ. καὶ φοβ. διελθὼν ὁδόν VP, κρημν. πρὸς θάλ. καὶ φοβ. Y, ἦλθον ἐπὶ τ. χείμ. φοβ. E   15 ὁ μακάριος AN, *omit* V 16 *add* τοῦ (*ante* Θεοῦ) VE, *omit* AN

The following were not mentioned by Nikitin.

XII. 16, 1-2. *οἱ* δὲ *πατέρες αἰσθόμενοι* τῆς ἐκείνων δειλίας *πραείᾳ καὶ προσηνεῖ τῇ φωνῇ τούτους προσκαλεσάμενοι* ἔλεγον·	434, 25-28. *αἰσθόμενος ὁ πατὴρ, πραείᾳ καὶ προσηνεῖ τῇ φωνῇ τούτους προσεκαλεῖτο.*
XIII. 16, 3. *ἄνθρωποι* γὰρ *ἐσμὲν ὡς καὶ ὑμεῖς*	488, 28. *ἐγὼ ἄνθρωπός εἰμι ὡς καὶ σύ;*
XIV. 27, 16-17. ὁ δὲ θεῖος Εὐθύμιος *τοῦ προφητικοῦ χαρίσματος ὑπάρχων ἀνάπλεως*	418, 6-8. ὁ δὲ τίμιος ἐκεῖνος γέρων *τοῦ διορατικοῦ χαρίσματος,* ὡς προλέλεκται, *ἀνάπλεως ὑπάρχων.*
XV. 62, 3. *Καλεῖ δέ με ὁ καιρὸς*	508, 7. *Καλεῖ δέ με ὁ καιρὸς,*
XVI. 82, 12. Ταῦτα *ὀλίγα ἐκ πολλῶν ἀναλεξάμενος*	527, 31-32. *ἐκ* τῶν *πολλῶν ὀλίγα συλλεξάμενος*

But Stephen did not limit himself to borrowing a few passages here and there: he went much further and as far as it was possible used the life of Euthymius as a model, though naturally there were a large number of incidents in the earlier life for which he could neither find nor make a parallel in the subject of his own study. On the other hand, as soon as Stephen was involved in the Iconoclastic persecution and so became a public figure, his biographer had no need to seek material elsewhere and so it is in the account of the earlier years of the martyr, the details of which would doubtless be less well known, that we find most of the episodes common to the two saints.

The mother of Euthymius, Dionysia, after many years of married life, was barren (στεῖρα οὖσα, p. 8, 24), but, desirous of having a child, prayed unceasingly at the shrine of St. Polyeuctes. One night (ἐν μιᾷ τῶν νυκτῶν, p. 9, 5) she had a vision and was told, « Be of good cheer, be of good cheer, for behold God has granted you a son bearing the name of good cheer, because at his birth He who grants him to you will give good cheer to His churches » (P. 9, 6 9). The child was born, was named Euthymius as the vision had enjoined and was promised to God.

Stephen's mother, Anna, had already given birth to two daughters but seemed as if she would have no son (τὰ γυναικῶν πρὸς στείρωσιν αὐτῆς ἐγγίζοντα, p. 402,6) and so she betook herself to unceasing prayer in the church of Our Lady in Blacherna, begging for a male child and promising him to God. During the course of her prayer (ἐν μιᾷ τῆς εὐχῆς, p. 403, 17) she fell asleep and Our Lady, in the likeness of the statue, appeared to her, as in a vision, and said: « Go and rejoice, for you have a son » (P. 403, 23, 24). The vision did not give the boy a name, but a short time later and before the child was born, the Patriarch Germanus, from whom as he was entering the metropolitan church to be enthroned she begged a blessing for her child, granted her request « by the intercession of the Mother of God and the protomartyr Stephen » (P. 405, 24-26). She had received the blessing she had asked for and more besides; « she had received the name of the one about to be born » (P. 405, 34-36 and p. 406. 1-3).

When Euthymius was still three years old, his father died

and so, like Samuel in the arms of Anna (cf. II above), he was taken by his mother to his uncle to be offered to God, who, when he heard that his conception had been the work of prayer (εὐχῆς ἔργον, p. 10, 18), exclaimed « Truly on this little boy rests the spirit of God » (cf. V above). He was baptised, received the tonsure and became 'reader' in the church. Some time after he was old enough to begin lessons (cf. III above) wherein, besides acquiring great piety, he surpassed all his fellows and was moved to a desire to imitate the saintly models proposed to him (cf. IV above). Dionysia, for her part, was made deaconess.

Stephen too, like Samuel in the arms of Anna (cf. II above), was taken to church on the fortieth day after he was born and offered to the Mother of God, who had foretold his birth (P. 407, 8-13). As he grew older he too was ready for lessons (cf. III above) and in them surpassed all his fellows, had the same pious desires as Euthymius (cf. IV above), was recognised as a υἱὸς εὐχῆς (P. 411, 10 and 418, 2, 3) and when he was on the point of being tonsured (though he was older than Euthymius by some thirteen years at the time of this ceremony) it was said too of him: « Truly on this little boy rests the spirit of God » — also by the one who was to tonsure him (cf. V above). On his father's death, which occurred only some years after he had gone to Mount Auxentius, his mother entered a convent on the same mountain.

Both the saints learnt the art of netmaking (Stephen also that of calligraphy) so as not to be a burden to others (cf. IX above); both for greater tranquillity and austerity sought remote caves (cf. XI above and *Anal. Gr.* p. 432); both developed a spiritual life on very similar lines (cf. VI and VIII above). Not only Stephen, however, but also John his Hegoumenos shared some of Euthymius' powers, for to him as to Euthymius animals were subject (cf. VII above) (1) and he,

(1) Professor Loparev in a footnote (Βυζαντινὰ Χρονικά, Tom. 17, 1910, p. 124) of a long article comments on this passage in Stephen's life: « However the hagiographer speaks further on even of the submission to the saint of an animal's στοιχεῖα, i. e. tongue. They had been able to train the dog so far as to pronounce in human form 'Ιο-αν-νην ». Surely a mistake. Στοιχεῖα means here the natural elements as the examples that follow immediately in the text show, where there are overcome fire, water and, instead of air or earth, wild animals.

too, was filled with the gift of vision (cf. XIV above). Both saints, too, were loath to accept the disciples who wished to attach themselves to them (P. 16, 16, 17: P. 428, 24 - P. 429, 4) but both, to aid others to save their souls, had to yield, the one compelled by a vision (P. 25, 25), the other by the teaching of St. Paul (P. 429, 5) and when they had admitted them (P. 25, 26: P. 429, 12), both illuminated them by their teaching (cf. X above). Euthymius at first accepted twelve disciples (P. 27, 6); so did Stephen (P. 429, 16-29), who, when this number had increased to twenty, set Marinus, his first follower, over the monastery as oeconomos, even as Euthymius had given Dometianus, his earliest disciple, a similar office (P. 27, 7: P. 431, 35-432, 3).

By this stage of the narrative Stephen is on the verge of entering into the public history of his time and so his biographer had other sources to draw on for the story of his life. But there are a number of similarities to be found even in the later part of the biography which show that the earlier life was still an inspiration to the Deacon. Stephen, for instance, soothes his anxious monks as Euthymius had reassured the frightened shepherds (cf. XII and XIII above): John, the Hegoumenos, knows when he will die and foretells the coming fortunes of his monastery (P. 423, 25 - P. 424, 2), just as Euthymius had done (P. 57, 13, 14) and in the same way as Euthymius on the eve of death had prophesied that Dometianus would die seven days later (P. 58, 22, 23), so Stephen's dying mother consoles her daughter with the prophecy of an early death, which actually occurs seven days after her own (P. 494, 6-8).

A similar phrase here and there (cf. XII, XV above), perhaps due to sheer coincidence, but in the light of so many manifest borrowings due more likely to imitation, keeps before the mind the idea Stephen used his model assiduously and, what is more, used it to the end, for the last of his borrowings is a phrase (cf. XVI above) taken from the beginning of Cyril's conclusion, which he inserts in a similar place in his own work.

But Stephen is not beholden only to Cyril of Scythopolis: he made use also of the treatise known as *Adversus Constantinum Cabalinum* [1] which for long was attributed, though

[1] MIGNE, P. G. 95, 309-344.

wrongly, to St. John Damascene, but which, judged by the internal evidence, « may be dated between 775 and 787 » [1]. His debt to this unknown author is not by any means as great as what he owes to Cyril, nevertheless, as his borrowings are found not confined to any one section of the life he wrote but scattered throughout the whole, he must have had the treatise always by him and used it assiduously. The following are the passages where a clear verbal similarity can be seen.

Adv. Const. Cab.	Vita Steph.
I. 317, C 2-4. ὁ *ἀτιμάζων τὴν εἰκόνα* ἐπὶ τὸ πρωτότυπον ἄγει *τὴν ὕβριν*·	414, 2-5. *ὁ* γὰρ *τὴν εἰκόνα* αὐτοῦ *ἀτιμάζων*, εἰς τὸν ἐν αὐτῇ ἐγχαραττόμενον ἀναπέμπει *τὴν ὕβριν.*
II. 320, A 6-10. Ἡ δὲ σάρξ, ἣν περιελάβετο ὁ Χριστὸς ἐκ τῆς ἀχράντου μητρὸς αὐτοῦ, περιγράφεται, καθὼς ὡράθη ἐπὶ τῆς γῆς. Καὶ τοῦτο εἰδωλολατρεία οὐκ ἔστιν, ἀλλ᾽ εἰκονογραφία· καὶ εἰ ὅλως ὁ Χριστὸς ἐλθὼν ἐπὶ τῆς γῆς τὰ εἴδωλα κατήργησε, πῶς ἡμῖν πάλιν εἴδωλα ἐγκατέλιπε;	5 412, 33-413, 5. τοῦ δεσπότου Χριστοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν Θεοῦ σαρκωθέντος ἐκ τῶν ἀχράντων αἱμάτων τῆς ἁγίας Θεοτόκου, καὶ τελείου αὐτοῦ καθ᾽ ἡμᾶς ὀφθέν- 10 τος καὶ περιγραπτοῦ, πᾶσα εἰδωλικὴ λατρεία ἐκποδὼν γέγονε καὶ πᾶν ἄγαλμα εἰδωλικὸν τῷ πυρὶ καὶ τῷ σκότει παρεπέμφθη
III. 337 A 9-12. Τούτου δὲ τοῦ *ζῆν* κακῶς *ἀποῤῥήξαντος,* ἀνέφυεν εὐθὺς *τὸ μιαρὸν αὐτοῦ γέννημα,* καὶ τῆς κακίας αὐτοῦ κληρονόμος ἐν διπλῷ γενόμενος, *Κωνσταντῖνος,...*	15 443, 8-13. Ἀλλὰ καὶ αὐτοῦ *τὸ ζῆν ἀποῤῥήξαντος,* καὶ τοῦ ἀτελευτήτου σκώληκος καὶ τοῦ αἰωνίου πυρὸς γεγονότος παρανάλωμα, ἀνέστησεν ἀντ᾽ αὐτοῦ 20 *τὸ ἐκείνου μιαρὸν γέννημα, Κωνσταντῖνον...*

2 αὐτοῦ AN (Z as correction in margin), *omit* VXYC

[1] E. J. Martin, *A History of the Iconoclastic Controversy*, London 1930, p. 14.

IV. 337, C 3-14. *πρόγραμμα γὰρ ἐξέπεμψε κατὰ πᾶσαν ἐξαρχίαν* τὴν ὑπὸ τῆς χειρὸς αὐτοῦ, πάντας ὑπογράψαι καὶ ὀμνύναι τοῦ ἀθετῆσαι τὴν προσκύνησιν *τῶν σεπτῶν εἰκόνων*· καὶ καθάπερ ἡμεῖς, ὦ φίλοι, σήμερον λέγομεν· Ἀπέλθωμεν εἰς τὴν παναγίαν Θεοτόκον τοῦ προσεύξασθαι· εἴτε *εἰς τοὺς* ἁγίους *ἀποστόλους*· εἴτε *εἰς τοὺς* ἁγίους *τεσσαράκοντα μάρτυρας*· εἴτε εἰς τὸν ἅγιον πρωτομάρτυρα Στέφανον· τοῦτο ὁ δόλιος οὐδὲ τῇ ἀκοῇ ὑπεδέξατο, ἀλλὰ *τὸ ἅγιον ἐκ τῶν ἁγίων* ἀποβαλλόμενος, τὴν παναγίαν Θεοτόκον ὠνόμαζε, *μετὰ θάνατον* αὐτὴν *βοηθεῖν μὴ δυναμένην*·

445, 17-25. *προγράμματα κατὰ πᾶσαν ἐπαρχίαν ἐξεπέμπετο* πρὸς τοὺς κατὰ χώραν ἀρχισατράπας σὺν ἐπισκόποις τὴν βασιλεύουσαν καταλαβεῖν, πρὸς τὸ σύνοδον γενέσθαι κατὰ *τῶν* ἁγίων καὶ *σεπτῶν εἰκόνων*. 481, 6-15. οὐχὶ *ἐκ πάντων ἁγίων*, δικαίων, ἀποστόλων καὶ μαρτύρων *τὸ ἅγιον* ὑμεῖς ἐξεποιήσασθε καὶ ἐδογματίσατε λέγοντες· ποῦ πορεύῃ; εἰς τοὺς ἀποστόλους. πόθεν ἥκεις; ἐκ *τῶν τεσσαράκοντα μαρτύρων*. ποῦ δὲ καὶ εἶς; εἰς τὸν μάρτυρα Θεόδωρον καὶ εἰς τὸν μάρτυρα Ἀκάκιον καὶ εἰς τοὺς κατ' αὐτούς. 455, 10-14. πάμπολλα δὲ αὐτῶν βλασφημησάντων, καὶ κατὰ τῶν ἁγίων καὶ τῆς ἀχράντου Θεοτόκου αὐτῶν χωρησάντων, ὡς *βοηθεῖν μετὰ θάνατον μὴ δυναμένης*·

6 ἁγίων καὶ AN, *omit* VC 13-14 ἐκ τῶν τεσσ. μαρτύρων AN, ἐκ τοὺς τεσσ. μάρτυρας V, εἰς τοὺς... τεσσ. μάρτυρας C 22 *add* αὐτῶν (*ante* μὴ) X, *omit* AC | δυναμένων X, δυναμένης AN, δυναμένην C

Besides these passages in which similarity is clear, there are others where it seems that Stephen borrowed not so much words as ideas. Here, however, one must proceed with caution, for these common ideas are to be found in the arguments employed against the innovators, which naturally, whoever the writer, would tend to be on more or less the same lines. As the *Adv. Constantinum Cabalinum* seems to have been written specifically as a criticism and rebuttal of the ὅρος of the Iconoclastic synod, it covers the same ground as the 6th and 7th sessions of the second Council of Nicaea and there are, in consequence, great likenesses between the two, occasionally even verbal (e. g. Mansi XII, 1014 C seq. and

P. G. 95, 312 C seq.). Stephen has used both of them to work up arguments for his hero.

He says, for instance, to the king: « You have not distinguished between holy and profane » (1) and then goes on to develop more fully what the Council only suggests: « You have not shrunk in your licentiousness, from calling the image of Christ an idol, as it were Apollo, and likewise that of the Mother of God, as it were Artemis, and from trampling them underfoot and destroying them by fire » (2) — words which are very similar to *Adv. Const. Cab.*: « Whose image do I worship, tell me, Apollo's ?, rather of the destroyer (ἀπόλλοντος) (3), or the image of Our Lord, Jesus Christ ?... Of Artemis, the mother of demons,... or the image of our most holy and spotless Lady, Mother of God, the ever-virgin Mary... ? » (4).

It is, too, with an argument drawn from the Acta of the Council that the Deacon makes Stephen answer the bishops, who had referred to their own council as the seventh. « ἐκ ψεύδους ἀρξάμενοι, καὶ δι' ὅλης ὑμῶν (Nic. αὐτῶν ταύτης) τῆς νεωτεροποιοῦ κενοφωνίας τοῦτο εἰς συναπισμὸν λαβόντες, εἰς ψεῦδος κατελήξατε (Nic. κατέληξαν), οἱ χριστιανοκατήγοροι » (5). « How », asks Stephen, « can it be the seventh, for the seventh should come after the first, the second, the third etc.... and by following the sixth become the seventh » (6), which re-echoes « And again how can that synod be the seventh, which is not in agreement with the six holy and oecumenical synods before it ? For everything that is assigned as seventh should follow in numeration the things that lie before it, since what has nothing in common with the things that are numbered together, is not to be numbered with them » (7). This argument is then

(1) Mansi XIII, 208 E; *Anal. Gr.* P. 498, 5, 6.
(2) *Anal. Gr.* P. 498, 6-11.
(3) — Ἄπολλον, Ἄπολλον,
— ἀγυιᾶτ' ἀπόλλων ἐμός.
— ἀπώλεσας γὰρ οὐ μόλις τὸ δεύτερον. (Aeschylus, *Agamemnon* ll. 1080-83).
(4) P. G. 95, 313 B, C.
(5) Mansi XIII 208, D; *Anal. Gr.* P. 480, 18-22.
2 ταύτης V Nic., omit AN:
3 add καὶ (*ante* κατέληξ). V, omit AN Nic.:
(6) *Anal. Gr.* P. 481, 27-32.
(7) Mansi XIII, 209 A, B.

expanded by Stephen on the lines of *Adv. Const. Cab.* which had asked: « How many temples and churches were adorned with venerables figures of holy images, when the godly fathers were holding their synods? » (1) — an argument already put by the Deacon into the mouth of Germanus: « But the holy six oecumenical councils found them there (i. e. the ἀχειροποίητοι images) and bade that they should be reverenced and not turned away from » (or « destroyed ») (2). From the bishops he now asks why does this so-called seventh synod not follow the other six and himself answers that it was because it had left their traditions, for they were all held in churches, in all of which images were publicly displayed which the fathers accepted and reverenced (3).

He condemns that same council also on other grounds: it had not been « approved by Rome (ὁ Ῥώμης)... nor by Alexandria (ὁ Ἀλεξανδρείας) nor by Antioch (ὁ Ἀντιοχείας) or Jerusalem (ὁ Ἱεροσολύμων) « and so how could it be oecumenical (4). *Adv. Const. Cab.* condemns it too. «What patriarch was found at it? Ὁ Ῥώμης refused to come: ὁ Ἀλεξανδρείας, not at all: ὁ Ἀντιοχείας, by no means: ὁ Ἱεροσολύμων, certainly not » (5). This same argument is suggested also at the council (6).

Besides borrowing arguments, Stephen has availed himself, too, of a few phrases from the introduction to the 6th session of the Council that was delivered by John the Deacon, to help himself over the corresponding difficult part of his own work.

I. Vita Steph. P. 397, 33-398, 2. Mansi XIII, 208 B.

παγὶς γὰρ ἰσχυρὰ ἀνδρὶ τὰ ἴδια χείλη, (S. παροιμιακῶς, ὡς καὶ γέγραπται,) καὶ ἁλίσκεται ῥήμασιν ἰδίου στόματος (S. ἕκαστος) ἀνταπόδομα δὲ χειλέων αὐτοῦ δοθήσεται αὐτῷ

(1) P. G. 95, 323 A.
(2) *Anal. Gr.* 413, 24-27.
(3) *Anal. Gr.* P. 481, 33 - P. 482, 24.
(4) Ibid. P. 481, 14-25.
(5) P. G. 95, 332 C.
(6) Mansi XIII, 208 E, 209 A.

II. Vita Steph. P. 399, 23-33. Mansi XIII, 205 C, D.

Ἀλλ' ἡγείσθω Χριστὸς ὁ ἀληθινὸς θεὸς ἡμῶν, ὁ φωτίζων πάντα ἄνθρωπον ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον, ὁ μόνος νοῦς τῶν εὐσεβῶς νοούντων καὶ νοουμένων, καὶ λόγος τῶν λεγόντων καὶ λεγομένων, καὶ πᾶσι πάντα καὶ ὢν καὶ γινόμενος, ὁ διδοὺς φωτισμὸν (Nic.
5 γλῶσσαν) παιδείας τοῦ γνῶναι, ἡνίκα δεῖ εἰπεῖν λόγον· ἡ δήλωσις γὰρ τῶν λόγων αὐτοῦ φωτιεῖ καὶ συνετιεῖ νηπίους:

III. Vita Steph. continues. Mansi XIII, 208 B.

καὶ ταῦτα μὲν ἐς (Nic. εἰς) τοσοῦτον. ἵνα δὲ μὴ μακροτέροις ἐπεισοδίοις τὸν λόγον μηκύνωμεν, τῆς προκειμένης βαλβίδος ἐχόμενος (Nic. ὁδοῦ ἐχόμενοι).

2 *add* τῶν νοουμένων τε καὶ λεγομένων (*post* κόσμον) NVXYZP, *omit* A Nic 7 ἐς A, εἰς N Nic VXYZ.

II. - Loans.

The Iconoclastic controversy raged, from beginning to end, over a period of more than a century, in the midst of which there was a respite of some thirty years (780-813) when the Court was in favour of the veneration of images and peace seemed to have been finally restored to the Church. It was towards the end of this interval of tranquillity and within a few years of the beginning of the second Iconoclastic persecution, that there appeared (808) the Deacon's life of Stephen, martyr in defence of the images. It was the right moment for a 'best seller' and in fact the life became very popular and was copied and recopied and, too, used as a source by others.

Among these last are to be numbered « τρεῖς ὁμοῦ πατριάρχαι, Ἰὼβ Ἀλεξανδρείας, Χριστοφόρος Ἀντιοχείας καὶ Βασίλειος Ἱεροσολύμων... Θεοφίλῳ γράψαντες τῷ βασιλεῖ » (1) who reigned from 829-842 (2).

(1) Constantinus Porphyrogenitus, *De Christi Imagine Edessena* edited by F. Combefis, *Originum rerumque Constant.* Paris 1664. Pp. 75-101. The quotation is found on p. 90.

(2) Martin, op. cit. p. 14, dates the letter circa 847 and refers to P. G. 95, 356 C where its authors speak of ἤδη περὶ ρλ' χρόνους (the Latin

The object of the patriarchs was to exhort the emperor to desist from his opposition to the veneration of images and with this end in view they recapitulated very briefly the history of the previous emperors both good and bad. Leo, the Isaurian, who was the first 'bad' emperor, naturally has his exploits recounted more at length and it is here that Stephen's life with its detailed account of the early history of the persecution is drawn upon and, in fact, is judged so apposite to their purpose that they repeat it word for word, omitting only those phrases with which Stephen interrupts his narrative

---

version includes no equivalent of περί) which, according to them, was in the time of the emperor Theodosius and of Ἰαζά, ruler of the Arabs. Theodosius was emperor 716-717, but Iezid according to Theophanes' chronicle became Emir only in 720 and so it seems that the chronology of the writers of the epistle is slightly inaccurate, but not so inaccurate as to prove that the letter was written to Theophilus only five years after his death. In any case, an accurate 130 years after Theodosius gives 846 or 7, and περί 130 years might easily give 840 or 841.

But we can be even more exact. During the reign of Theophilus the patriarchs of Alexandria, Antioch and Jerusalem were respectively Christopher, Job and Basil, though the De Christi Imagine makes them respectively Job, Christopher and Basil. That this is not merely a slip of the editor is shown by Cod. Vat. Gr. 820 and 822, which I have consulted and which both give the names in the same order as Combefis. Le Quien (*Oriens Christianus*, Paris 1740, Vol. II col. 465 and III, 364) suggests as a solution of the difficulty that a simple inversion of order has been made and that the right order be restored and that is, I think, the right solution. Christopher was patriarch from 805-836 (Le Quien, op. cit. II, 465: *Dict. d'Histoire et de Géog. Ecclés.* II col. 366) or from 817-841 (Chryst. Papadopoulos, Archbp. of Athens, Ἱστορία τῆς ἐκκλησίας Ἀλεξανδρείας, Alexandria, 1935, p. 909): Job from 813/814-844/845 (*Dict. d'Histoire etc.* III, 699 or from 812-843 (Le Quien, op. cit. II, 746, 747): Basil from 820-838 (Chryst. Papad. Ἱστορία τῆς ἐκκλησίας Ἱεροσολύμων, Jerusalem and Alexandria, 1910, pp. 329-332: Le Quien is less precise; he gives from between 821 and 829 to about 843, op. cit. III, 363 seq.).

The three patriarchs held a synod at Jerusalem in 836 (Le Quien, op. cit. III, 366: Chryst. Papad. ibid. p. 329) or in 830 (Le Quien, op. cit. II, 465. Here he is quoting rather from memory; in the other reference he gives his sonrce, viz. Dosítheos who used an Arabic ecclesiastical history) at which 184 bishops, 171 heads of monasteries and 153 monks also assisted (Le Quien, op. cit. III, 366) and of which our Letter is the result. It should then, it seems, be dated 836.

to give vent to his religious indignation. These are the two accounts (1).

Vita Steph. 443, 3, 4: Ep. ad Theoph., Migne 95, 360 B 4 seq.

Τούτου δὲ καταδήλου αἱρετικοῦ δειχθέντος,

Vita Steph. 412, 3 seq.: Ep. ad Theoph. continues.

ἀλώπεκος δὲ χρῶμα ἀναλαβὼν, καὶ ὑπούλως πως τὰ πρῶτα διεξελθὼν ( ) εὐσεβεῖν συνετάσσετο (T. διετάττετο). μετὰ δὲ δέκατον χρόνον ( ) αἵρεσιν ἐμπνεῖ τῇ ἐκκλησίᾳ ( ). καὶ τὸν ὑπ᾽ αὐτοῦ (T. αὐτὸν)
5 λαὸν ἐκκλησιάσας, μέσον πάντων λεοντοειδῶς βρύξας ὁ ἀνήμερος θὴρ καὶ λεοντώνυμος, ( ) εἶπεν· εἰδωλικῆς τεχνουργίας ὑπαρχούσης τῆς τῶν εἰκόνων ἀνατυπώσεως, οὐ δεῖ ταύτας (T. ταύταις) προσκυνεῖν. ( ). ὄντως τάφος ἀνεῳγμένος ὁ λάρυγξ (T. ἡ λάρυξ) αὐτοῦ, καὶ τοῖχος κεκονισμένος (T. κεκονιασμένος) ἡ τούτου καρδία.

Vita Steph. 443, 8 seq.: Ep. ad Theoph. continues.

10 (T. οὐ πολὺ δὲ τὸ διὰ μέσου, καὶ ὁ Λέων ὡς ἄνθρωπος θνήσκει, καὶ ὡς εἷς τῶν ἀρχόντων πέπτωκε.) ἀλλὰ καὶ αὐτοῦ (T. τούτου δὲ) τὸ ζῆν ἀποῤῥήξαντος, καὶ ( ) τοῦ αἰωνίου πυρὸς γεγονότος παρανάλωμα, ἀνέστησεν ἀντ᾽ αὐτοῦ τὸ ἐκείνου μιαρὸν γέννημα, Κωνσταντῖνόν φημι, ( ). οὗτος οὖν τὸ τῆς πονηρᾶς ἐκείνης ῥίζης δένδρον,
15 ( ), δηλητήρια δὲ (T. *omit* δὲ) παντοῖα ὀλέθρια τῇ ἑαυτοῦ ψυχῇ θησαυρίσας πορθεῖ, συστρέφει, (T. καταστρέφει) (S. καὶ) πυρπολεῖ ἅπασαν εἰκόνων ἁγίων (T. ἁγίαν εἰκόνων) θέαν.

3 συνετάσσετο A, συνετάττετο NVXYZ, διετάττετο T, *add* τὸν V. *omit* ANXYZT 7 ταύτας ANZ, ταύταις VXYT 8 λάρυγξ A, λάρυξ NVXYZT 9 κεκονισμένος A, κεκονιαμένος NVXYZ, κεκονιασμένος T 16 *add* καταστρέφει (*post* συστρέφει) VT, *omit* AN

(1) The Vita Steph. is taken from *Anal. Gr.* I pp. 396-531 as before (Migne P. G. 100, 1069-1186). The *Ep. ad Theoph.* is contained in Migne P. G. 95, 345-386, copied from F. Combefis, *Originum rerumque Constantinopolitanarum Manipulus,* Paris, 1664, pp. 110-158 by which I have corrected the version in Migne. In the passages which follow, where the lines run the whole width of the page, the two accounts coincide, except for the odd words placed in brackets with S for Stephen or T for Theophilus to indicate whose variation it is. Empty brackets indicate that in these places Stephen had written something which is omitted in the Letter.

Vita Steph. 412, 30 seq.: Ep. ad Theoph. continues.

Γνοὺς δὲ τοῦτο ὁ τῆς εὐσεβείας κήρυξ Γερμανός, ( ), δηλοῖ πρὸς αὐτόν· βασιλεῦ, τοῦ δεσπότου Χριστοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν Θεοῦ σαρκωθέντος ἐκ τῶν ἀχράντων αἱμάτων τῆς ἁγίας Θεοτόκου, καὶ τελείου αὐτοῦ καθ' ἡμᾶς ὀφθέντος καὶ περιγραπτοῦ, πᾶσα εἰδωλικὴ λατρεία ἐκποδὼν γέγονε ( ). ἀπὸ δὲ τῆς αὐτοῦ πρὸς ἡμᾶς (T. εἰς ἡμᾶς αὐτοῦ) συναναστροφῆς, καὶ τῆς τῶν ἀποστόλων αὐτοῦ κοσμοσώστου διδασκαλίας ἕως τῆς νυνί, ἔτη ἑπτακόσια τριάκοντα ἓξ (T. ψλς') καὶ οἱ ἀνὰ μέσον ἐν (T. *omit* ἐν) τούτοις τοῖς χρόνοις περιελθόντες δίκαιοι (T. ἅγιοι) πατέρες περὶ τῶν ἁγίων (S. καὶ σεπτῶν) εἰκόνων τοιοῦτόν τι οὐκ ἐνενόησαν. ( ) ἀλλὰ καὶ αἱ ἅγιαι ἓξ οἰκουμενικαὶ σύνοδοι ταύτας εὑροῦσαι (T. αἱροῦσαι), προσκυνεῖσθαι διετάξαντο καὶ οὐκ ἀποστρέφεσθαι (T. οὐ καταστρέφεσθαι). ἔσῃ δὲ γινώσκων, βασιλεῦ, (T. Σὺ δέ, βασιλεῦ, γίνωσκε,) ὅτι εἰ τοῦτο κρατήσειας, ὑπὲρ τῶν ἁγίων καὶ σεπτῶν (T. *omit* ἁγίων καὶ) εἰκόνων ἑτοίμως ἀποθανοῦμαι. ἡ γὰρ τοῦ Χριστοῦ εἰκὼν τὸ αὐτοῦ φέρει (S. ἅγιον) ὄνομα, καθ' ὃ ἐν σαρκὶ ὤφθη καὶ τοῖς ἀνθρώποις συνανεστράφη. ( ). ταῦτα ἀκούσας ὁ (S. παράνομος) βασιλεὺς καὶ βρύξας ὡς λέων (S. φερωνύμως), ξιφήρεις σατράπας ἀποστείλας ἐν τῷ πατριαρχικῷ οἴκῳ, πυγμαῖς καὶ ὀνειδισμοῖς κατενέγκαι τὸν ἅγιον τῶν ἐκεῖσε προσέταξεν. οὗτινος κατελθόντος, καὶ τοῦ μονήρους βίου συμμετόχου γεγονότος, ( )

(Steph.) ὁ ἀσεβὴς Ἀναστάσιος ἀσεβείας χειρὶ τὴν ἀρχιερωσύνην ἐπιλαμβάνεται	(Theoph.) τὸν ἀσεβῆ Ἀναστάσιον τῆς ἀρχιερωσύνης προβάλλεται

στρατιωτικῶς καὶ οὐ ψήφῳ Θεοῦ εὐσεβείας· ὅστις τὰ τῆς ἐκκλησίας πάντα τοῖς βασιλείοις παρέδωκεν (T. παραδέδωκεν).

Vita Steph. 443, 26 seq.: Ep. ad Theoph. 361 B 7 seq.

σκοτίας δὲ τοῦτο τὸ σχῆμα (T. σχῆμα τοῦτο) καλέσας, ὁ τῇ ψυχῇ ἐσκοτισμένος, τοὺς ὑπὸ αὐτὸ (T. *add* τὸ) σχῆμα καταλεγομένους, ἀμνημονεύτους ὠνόμασε (T. ἐκάλεσε), καὶ εἰδωλολάτρας ἐκάλεσεν

4 αὐτοῦ ANXYZT, *omit* V 5 αὐτοῦ πρὸς ἡμᾶς ANVYZG, πρὸς ἡμᾶς αὐτοῦ X, εἰς ἡμᾶς αὐτοῦ T 12 ἀποστρέφεσθαι A, ἀναστρέφεσθαι N, καταστρέφεσθαι VXYZT | ἔσῃ δὲ γιν., βασ. AN, ἔσῃ δὲ βασ. γιν. VXYZ, σὺ δὲ βασ. γίν. T 14 ἁγίων καὶ AN, *omit* VXYZT 15 ἅγιον ANZ, *omit* VXYT 17 παράνομος A, *omit* NVXYZT 21 ἀσεβὴς Ἀναστάσιος ANXYZ, ἀσεβῆ Ἀναστάσιον T, *omit* V 25 παρέδωκεν AN, προέδωκεν VXYZ, παραδέδωκεν T 26 τοῦτο τὸ σχῆμα AN, σχῆμα τοῦτο VT 27 *add* τὸ NVT, *omit* A 28 ὠνόμασεν ANVX, ἐκάλεσεν T | ἐκάλεσεν AN, *omit* VXT

(T. *omit* ἐκ.), διὰ τὴν πρὸς τὰς σεπτὰς εἰκόνας προσκύνησιν· ἅπαντα δὲ τὸν ὑπ' αὐτοῦ (T. αὐτὸν) λαὸν ἐκκλησιάσας ὀμόσαι (T. πάντας) πεποίηκεν, προτιθεμένων τοῦ τε ζωοποιοῦ σώματος καὶ αἵματος τοῦ Χριστοῦ, τῶν τε ἀχράντων ξύλων, ἐν οἷς Χριστὸς (S. ὁ Θεὸς) ὑπὲρ
5 ἡμῶν χεῖρας ἐξέτεινεν, καὶ τῶν ἁγίων (S. καὶ ἀχράντων) εὐαγγελίων δι' ὧν Χριστὸς παρακελεύεται ἡμᾶς μὴ ὀμόσαι ὅλως, ( )

(Steph.) μὴ προσκυνῆσαι εἰκόνα ἁγίαν, ἀλλὰ ταύτην εἴδωλον καλεῖν, μήτε κοινωνῆσαι ἐξ ἀββᾶ, 10 ἢ τὸ σύνολον χαῖρε δοῦναι αὐτῷ.	(Theoph.) μὴ προσκυνῆσαι εἰκόνας ἁγίας, ἀλλὰ ταύτην εἴδωλον καλεῖν, μήτε ἐξ ἀββᾶ κοινωνῆσαι, ἢ τὸ χαῖρε, τὸ σύνολον δοῦναι αὐτῷ·

( ) ὢ τῆς ἐρεσχελίας· ὁμοιότροπον δὲ καὶ ὁμόηχον εὑρὼν ὄργανον, οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ ὁμώνυμον καὶ ὁμόφρονα (T. *add* τινα) τοῦ ἱερατικοῦ καταλόγου, ( ), τοῦτον ἐπὶ τὴν ἐκκλησίαν ἐπάρας (S. ἀπάρας),
15 οὐχὶ Θεοῦ καὶ ἱερέων ψήφῳ ἀλλὰ τῇ αὐτοῦ πανουργίᾳ, τῶν ἀμφοτέρων ἐν τῷ ἄμβονι ἀνελθόντων, ὑπὸ τῶν τοῦ βασιλέως χειρῶν Κωνσταντίνου Κωνσταντῖνος τὴν μιαρὰν (T. ἱερὰν) ὁ ἀνίερος ἐνδιδύσκετα διπλοΐδα ( ) καὶ τὸ ὠμοφόριον, ( ). ὢ τῆς ἀναξιότητος (T. ἀναξίας)· ὁ ἀσπιδοφόρος ἱεροθέτης, καὶ ὁ πολέμοις καὶ φόνοις ἐσχολακὼς
20 ἱερουργός· καὶ ὁ τρισὶ γυναιξὶ παρανόμως εἰσδεχθεὶς (T. συζευχθεὶς), τῶν ἱερέων χειροτονητὴς καθίστατο. ( ).

Ἐκ τούτου οὖν συμπλεχθείσης τῆς μιαρᾶς συνωρίδος ὡς παρανόμου σειρᾶς, προγράμματα κατὰ πᾶσαν ἐπαρχίαν ἐξεπέμπετο (T. ἐπέμπετο) πρὸς τοὺς κατὰ χώραν ἀρχισατράπας σὺν ἐπισκόποις τὴν βασι-
25 λεύουσαν καταλαβεῖν, πρὸς τὸ σύνοδον γενέσθαι κατὰ τῶν (S. ἁγίων καὶ) σεπτῶν εἰκόνων.

Vita Steph. 453, 30 seq.: Ep. ad Theoph. continues.

Τοῦ δὲ τυράννου τὸν σεβάσμιον (S. ναὸν) τῆς παναχράντου θεοτόκου τὸν ἐν Βλαχέρναις (T. χαρακτῆρα) κατορύξαντος, (T. σύνοδον ἀθετούντων ψευδοϊερέων ἐν αὐτῷ) (Steph. 454, 25) τῷ πανσέπτῳ ναῷ ὁ ἀλι-
30 τήριος προκαθεσθεὶς ἅμα τῷ ὁμωνύμῳ προδότῃ τῆς τοῦ Χριστοῦ ποίμνης, ( ) τὴν μυσαρὰν καὶ ἐχθρώδη (S. τοῦ Θεοῦ) ἐπιτελοῦσι σύνοδον,

2 πάντας VXT, *omit* AN 4 ὁ Θεὸς AN, *omit* VT 5 καὶ ἀχράντων AN, *omit* VT 11 αὐτῷ ANT, αὐτὸν V 13 τινα T., τινα(τινα τοῦ ἱεροῦ, ὡς εἰ) V, *omit* AN 14 ἀπάρας ANV, ἐπάρας (clearly correct) T 18 ἀναξιότητος AN, ἀναξίας VT 25 ἁγίων καὶ AN, *omit* VT 29 *add* καὶ (*ante* προδ.) X, *omit* ANT

ἀγαλματικὰ εἴδωλα τὰς σεπτὰς εἰκόνας καλέσαντες. (Steph. 455, 2). εἶτα Γερμανὸν τὸν θεῖον καὶ ὀρθοτόμον τῆς ἐκκλησίας (S. πρόεδρον....) ἀναθεματίσαντες, ξυλολάτρην ἀπεκάλεσαν (T. ἀπεκάλουν). ὢ τῆς τοῦ ἐχθροῦ πωρώσεως. ὢ τῆς βλασφημίας. ὢ τῆς παρατροπῆς. ( ).

(Steph.) πάμπολλα δὲ αὐτῶν βλασφημησάντων, ( )· τὸ τελευταῖον καὶ πρῶτον καὶ πάντων χεῖρον, οἱ μιαροὶ ἐκεῖνοι καὶ ἀνίεροι ( ) ἠλάλαξαν τὴν ἐλεεινὴν φωνὴν καὶ εἶπον·

(Theoph.) πάμπολλα δὲ αὐτῶν βλασφημησάντων, τὸ τελευταῖον καὶ πάντων χεῖρον ἠλάλαξαν τὴν ἐλεεινὴν ἐκείνην οἱ μιαροὶ ἀνίεροι ἐκεῖνοι φωνήν, καὶ εἶπον·

« Σήμερον σωτηρία τῷ κόσμῳ, ὅτι σύ, βασιλεῦ, ἐλυτρώσω ἡμᾶς ἐκ τῶν εἰδώλων ». ὢ φωνῆς ὀδυνηρᾶς, ἥτις ἐκβομβηθεῖσα, οὐρανὸν κατεζόφωσεν, καὶ γῆν συνέσεισεν, αἰθέρα τε ἐμίανεν, καὶ πάντας τοὺς αὐτὴν κεκραγότας Θεοῦ ἀλλοτρίους ἐποίησεν.

1 ἀγαλματικά ANT, ἀγάλματα καί X 2 πρόεδρον AN, *omit* XT 8 οἱ μιαρ. ἐκ. καὶ ἀνίερ. AN, οἱ μιαρ. ἐκ. ἀνίερ. X, οἱ μιαρ. ἀνίερ. ἐκ. T | ἐκείνην XTG, *omit* AN.

Another writer to whom Stephen's life was of service was Georgius Monachus (1), who died probably in 866 or 867 (2). He made a fairly extensive use of the biography, choosing his passages from all parts and inserting them where he felt they were apt, but more often than not changing the order of the words or using synonyms, so that frequently a passage can be seen to be taken from Stephen and yet not be a quotation. As the editor of the chronicle has drawn attention to all these similarities in his footnotes, below I reproduce only those places that are useful for my further purpose and which are not already included in the quotations from Stephen cited before.

(1) De Boor, *Georgii Monachi Chronicon*, 2 vols., Leipzig 1904. In his introduction the editor promised a dissertation on George's sources (I, LXII. LXXII) and a third volume which, besides indices, would have contained the pecularities of P, George's first account (I, LXX, LXXI). As far as I know, these have never appeared — a great misfortune for all and particularly so for the scope of this article, as P contained more quotations from Stephen than the subsequent version.

(2) Krumbacher, *Geschichte der Byz. Litt.*, München, 1897, p. 352.

Vita Steph. 413, 14 seq. Georg. Mon. II 739, 8 seq.

ἐξ ἀρχῆθεν γὰρ μετὰ τὴν τοῦ Χριστοῦ εἰς οὐρανοὺς ἀνάληψιν ἡ εἰκονικὴ ὅρασις ἀνετυπώθη. παρά τε γὰρ τῆς αἱμόρρου εἰς τὴν ἐπ' αὐτῇ θαυματοποιΐαν γεγονυῖαν (G. αὐτὴν γεγονυῖαν θαυματουργίαν) ἡ τοῦ σωτῆρος (G. Χριστοῦ) εἰκὼν ἐστηλογραφήθη.

5 (Steph. continues) μεθ' ἧς καὶ ἀχειροποίητος ἡ ἐν' Εδέσῃ τῇ πόλει· αὐτίκα καὶ ἡ παρὰ τῷ Λουκᾷ τῷ εὐαγγελιστῇ ἱστορισθεῖσα ἀπὸ Ἱεροσολύμων πρὸς Θεόφιλον 10 τῆς πανάγνου καὶ Θεοτόκου εἰκών.	(Georg. II P. 740, P in note) μεθ' ἧς ἀχειροποίητος ἐν ἐδέσῃ τῇ πόλει καὶ μέντοι καὶ ἡ παρὰ τῷ εὐαγγελιστῇ λουκᾷ ἱστορισθεῖσα τῆς θεομήτορος ἀπὸ ἱεροσολύμων πρὸς θεόφιλον.

3 αὐτῇ AN, αὐτήν VXYZG 6 ἡ ἐν 'Εδ. τῇ πόλ. AN, ἐν 'Εδ. τῇ πολ. G, *omit* VXYZ

There is still one more debtor of Stephen's to be mentioned (1), the unknown author of the Acta of Saint Paul the Younger. The account of the sufferings and death of this martyr exists only in Latin (2), but, as its editors note (3), the existing version is without doubt a translation from a Greek original which was written not before 888 (4). The Latin translation has not been very skilfully done and, in consequence, it is not hard to recognise here and there quotations from the Deacon's life of Stephen. The following are the passages that were borrowed, but, besides these, there are others where the very much shorter Acta have reproduced a synopsis of Stephen's more verbose narrative.

Vita Steph.	Acta Pauli.
(P. 411, 27-36) Λέων ὁ Συρογενής, ὁ νέος Δοὴκ καὶ Ἰδουμαῖος, ἐκ τῶν τῆς ἑῴας μερῶν, συσκευῇ	(635, E, F) Leo tunc, Syrus genere, orientalium rerum curam gerens, praesumpsit im-

(1) For a brief account of Symeon Metaphrastes' obligation to Stephen, cf. J. Gill, *A Note on the Life of Stephen the Younger by Symeon Metaphrastes, Byzantinische Zeitschrift*, XXXIX, 1939, pp. 382-386.

(2) *Acta Sanctorum*, July II, Antwerp, 1721, pp. 631-643.

(3) Ibid. 633 A.

(4) Ibid. 635 C.

ἀνταρτικῇ κατεπανίσταται Θεοδοσίῳ τῷ βασιλεῖ. ὅστις Θεοδόσιος Χριστιανοὺς πρὸς Χριστιανοὺς οὐκ ἄξιον εἶναι κρίνας πολεμεῖν, ἡσυχαστικωτάτην δίαιταν ἀναλαβὼν, τῆς ἐπιθυμίας καὶ τῆς ἀξίας ἀπολαύειν τὸν ἀσεβῆ πεποίηκε.

perio resistere. Manu igitur antartica insurrexit in Theodosium imperatorem. Ille vero monachalem vitam eligens, permisit huic sceptrum assumere, et infra propriam constitui concupiscentiam.

(P. 453, 32-454, 3 & 11) ναὸν..., τὸν πρὶν κεκοσμημένον τοῖς διατοίχοις ὄντα ἀπό τε τῆς πρὸς ἡμᾶς τοῦ Θεοῦ συγκαταβάσεως, ἕως θαυμάτων παντοίων, καὶ μέχρι τῆς αὐτοῦ ἀναλήψεως, καὶ τῆς τοῦ ἁγίου πνεύματος καθόδου διὰ εἰκονικῆς ἀναζωγραφήσεως . . . . . (11) ἵν' εἴπω ἀληθῶς ἄκοσμον ἔδειξεν.

(P. 636, A) Divinum enim intrans templum, olim imaginibus decoratum, vidit per picturas Christi venerabilem nativitatem, et miracula cuncta, quae fecit, ipsius mortem, resurrectionem, et in caelum ascensionem, et Spiritus Sancti adventum. Has impius suffodiens, deformem, ut ita dicam, efficit Ecclesiam.

(P. 401, 4-7) οὐ ξένος Βυζαντίων, οὐδὲ τῶν τὴν βασιλεύουσαν πόλιν οἰκούντων ἀλλότριος. ἡμέτερος γὰρ οὗτος, γέννημα, θρέμμα, καὶ θῦμα,...

(P. 636, C) Non sum, inquit, extraneus ab imperio, subiiciens martyr Paulus, sed in hoc sum genitus, nutritus et eruditus.

(P. 503, 1-3 & 504, 27) μὴ γένοιτό μοι, κύριε, Ἰησοῦ Χριστὲ, υἱὲ τοῦ Θεοῦ, ἐνυβρίσαι ποτὲ εἰκόνα Χριστοῦ ἢ τῆς μητρὸς αὐτοῦ ἢ τῶν ἁγίων

(P. 637, C) Absit a me, Domine Iesu Christe, fili Dei vivi, sacrae imaginis tuae adorationem profanare, et Matris tuae, vel sanctorum.

(P. 496, 30-497, 5) ὁ δὲ βασιλεὺς, εἰπὲ, φησὶν, τίσιν ὅροις καὶ πατρικαῖς ἐντολαῖς μὴ ὑποκύψαντες, αἱρετικῆς ὑπολήψεως ὑπόκρισιν ἔχειν παρά σοι νενομίσμεθα· ὁ ἅγιος εἶπεν, τὴν ἐκ πρόπαλαι περιοδικῶς ὑπὸ πάντων πατέρων δεχθεῖσαν καὶ προσκυνηθεῖσαν εἰ-

(P. 638, A) Imperator dixit, Et quid ergo eorum, quae a sanctis patribus, a doctoribus assignata sunt, subripuimus? Sanctus Paulus respondit: Quoniam eas, quae ab illis ostensae sunt et adoratae, sanctorum effigies, has ab ec-

κονικὴν στηλογραφίαν, ἣν ἀνόμως τῶν ἐκκλησιῶν ἐξεποιήσασθε, ταύτην ἐξορύξαντες. καὶ ὁ βασιλεύς· μὴ λέγε ταύτας, ἀνοσία κεφαλή...

clesiis eliminantes, anathematizastis. Imperator dixit. Malum caput...

(P. 497, 26-34) καὶ ὁ βασιλεύς· ἆράγε δίκαιόν ἐστιν τὰ παρὰ ἀνθρώπων κηρυχθέντα ἄπειρα καὶ δυσθεώρητα, καὶ μήτε νῷ ληπτά, αἰσθητικῶς ἐκτυποῦν καὶ διὰ ὕλης προσκυνεῖν, μὴ ὄντος τινὸς τῶν τοιούτων ἐν γνώσει, ἢ καὶ μόνης τῆς ἀπειρίας, ὥς φησιν ὁ θεολόγος Γρηγόριος;

(P. 636, D) Imperator dixit: Et quomodo est iustum, eum, qui nec intellectu est comprehensibilis, nec oculis visibilis, nec auditu tolerabilis, et per materiam figurare, et per imaginem depingere, nullo modo existentem in comprehensione, nisi sola infinitate, ut dixit Gregorius Theologus?

III. – Conclusions.

A) Historical.

The fact that the life of Stephen contains so much taken from the life of Euthymius does not, at first sight, create an impression of great historical value. But it should be noticed that these borrowings do not touch any point of historical importance: on the contrary, they are modified to fit in with the chronology of Stephen's life which the Deacon notes with exactitude. For instance, from the point of view of a closer parallel with Euthymius as well as to enhance the sanctity of his hero, the Deacon might have made Stephen be consecrated officially to God at as early an age as Euthymius, but he does not: he gives the age of 16 as the time of this event and, indeed, generally throughout the life he notes the exact age of the martyr at the different stages of his career. It is, then, these differences, just in the parts where there is greatest similarity, that point to serious enquiry and to a desire to record the truth in essentials.

That the martyr did not deliver verbatim the various lengthy orations that his life attributes to him goes without saying, but here the Deacon is in good company, for it was, too, Thucydides' maxim: " ὡς δ' ἂν ἐδόκουν ἐμοὶ ἕκαστοι περὶ

τῶν ἀεὶ παρόντων τὰ δέοντα μάλιστα εἰπεῖν, ἐχομένῳ ὅτι ἐγγύτατα τῆς συμπάσης γνώμης τῶν ἀληθῶς λεχθέντων, οὕτως εἴρηται" (1). His arguments are, in part, the arguments of *Adv. Const. Cab.* and the second Council of Nicaea, but it is most improbable that these elaborated them for the first time: it is, indeed, much more likely that they collected the various lines of defence put forward by the upholders of established custom during half a century of controversy and applied them, as they were apt, to the refutation of the synod of 753.

Of greater interest than the borrowing by the Deacon of arguments from the second Council of Nicaea are the quotations that he gives from it, although, and indeed because, he does not acknowledge his source. These quotations are, it is true, neither many nor long, but they are extremely faithful to the text of the Council as we have it and so give at least a reassurance that our text is, on the whole, sound.

The narrative of Stephen is copied in the *Ep. ad Theophilum*, which therefore cannot have more authority than its original, unless its authors had checked what they repeated and found it correct. This they do not seem to have done, for, though, when speaking of Leo and Constantine, they have used practically none but Stephen's words, they have changed his order and done it with unfortunate results, for they make Germanus give his defence of images not before Leo, but before his son Constantine, after his father's death (2). The epistle, therefore as regards the history of these two emperors is of no value historically, though it makes one emendation in Stephen's text that seems more correct, when, instead of accusing the emperor of having destroyed the « Church in Blacherna », it limits the charge to that of the destruction of the « image in Blacherna » (3).

B) Textual.

There are a great number of manuscripts of the life of Stephen which makes it difficult to trace their interdependence and determine their relative value. *Analecta Graeca* gives

(1) *Peloponnesian War*, I, 22.
(2) Cf. p. 131/132 of this article.
(3) Ibid. p. 133.

the text of Paris 1463 (XI) = A, and a few readings of the other three Paris manuscripts without, however, saying from which they are taken = P. I have collated *Analecta Graeca* throughout with Bib. Nat. Neapolit. II C. 26 (XI) = N and with Vat. Gr. 807 (X) = V (there is a large lacuna in V extending from p. 447 of Anal. Gr. to p. 478: here I have used X) and for the first 18 pages and bits elsewhere with Vat. Gr. 566 (XI) = X, 808 (XI) = Y, and 1589 (XI) = Z [1].

As a result, certain connections became clear. V, X, Y and Z derive from one source but differ among themselves, X being allied to V and Y to Z, which last has been corrected by a version like A. A is akin to N and these two, A and N, are often opposed to the group V X Y Z. The choice lay between these two groups and. for various reasons, despite the greater antiquity of V, I was inclined to prefer A N, which besides other things have avoided one or two gross errors found in V X Y Z.

This choice can be checked by the passages quoted at length in the earlier part of this article. The quotations from the life of Euthymius, while not decisive, yet favour the V X Y Z group [2], e. g. with E, the inclusion of θεοῦ (118, 22), of ἐν (119, 5), the use of μεταδιδόναι and not ἐπιδιδόναι (120. 14), the inclusion of τοῦ (121, 16) and the omission of μακάριος (121, 15), though A N is closer to E in phrase ἦλθεν ἐπί τινα τόπον κρημνώδη πρὸς θάλασσαν καὶ φοβερόν.

Neither does the comparison of the *Adv. Const. Cab.* with the mss. of Stephen give a clear decision, though once again it favours the Vatican group: e. g. the inclusion of αὐτοῦ (125, 2) and of ἁγίων καί (126, 6) in A N against V C, but in (126, 22) X (in default of V) has left the text of C whereas A N has retained it.

The excerpts from the Acts of the Council of Nicaea offer a curious anomaly. V includes with Nic. ταύτης which is omitted by A N, is opposed to A N Nic. including καί (P. 127, 2, 3) but supports A against all the other mss. p. 129, 2.

[1] In the apparatus added to the Greek passages, the sigla are as given above with C = Adv. Const. Cab., E = Vita Euthymii, Nic. = Acta Nicaena II, G = Georgius Monachus and T = Ep. ad Theoph.

[2] In the references which follow, the numbers denote the page and line of the passages as set out in this article.

But the *Ep. ad Theoph.* settles the question, for, it should be noted, it was written not more than 28 years after the original (808-836) from a copy that had by that time reached Jerusalem and which, in all probability, could be only once or at most (and this unlikely) twice removed from the autograph life. From the textual aspect, this letter is most valuable and its testimony is almost completely in favour of V. Cf. p. 131, 7, 16: p. 132, 12, 12, 14, 15, 26: p. 133, 2, 4, 5, 13 (there is a lacuna here in the midst of the words in the apparatus), 18, 25. In default of V, it favours X, p. 134, 2, 8, 8 (where also G adds its testimony for X). Against this weight of testimony there is no instance to oppose of T agreeing with A N against the whole group V X Y Z, though once or twice one or other member of this group is in agreement neither with T nor with its fellows (1).

The Chronicle of George the Monk, written some 60 years after the biography, gives evidence of a growing diversity in the mss. lives; e. g. on p. 132, 5 it supports A N V Y Z against X T, but on p. 134, 8 it goes with X T against A N, while on p. 135, 3 it is with the whole Vatican group against A N and on p. 135, 6 with A N against the combined V X Y Z.

J. Gill S. J.

(1) In the cases where V or X is isolated against ANT i. e. p. 133, 11, 29 and p. 134, 1, I don't happen to have the readings of the other mss.

BULLETIN D'ARCHÉOLOGIE CHRÉTIENNE ET BYZANTINE

VIII

1. — **Rome et art chrétien primitif.**

La série de publications sur la « Roma Sotterranea » inaugurée par le *Pontificio Istituto di Archeologia cristiana* s'enrichit d' un nouveau volume dont nous avons reçu les deux premiers fascicules (1). Il s'agit de la géologie des Catacombes romaines. On devine que ce sujet n'est pas indifférent à l'étude des cimitières chrétiens, car les caractères des galeries souterraines dépendent étroitement du sol où elles sont creusées. On sait, du reste, que sur ce point Jean-Baptiste De Rossi recourut à la compétence de son frère Michel qui était ingénieur et géologue. Le présent ouvrage, dû à la plume de M. G. de Angelis d'Ossat, n'est donc pas déplacé dans la collection où il s'insère. Mais comme il échappe à notre compétence, nous nous bornerons à le signaler et à en indiquer le contenu. Le premier fascicule s' étend aux cimetières de la Via Portuensis et de la Via Ostiensis; le second à ceux de la Via Ardeatina et de la Via Appia. Les monuments sont étudiés un à un. Le premier fascicule s' ouvre *ex abrupto*, sans les

(1) G. DE ANGELIS D'OSSAT, *La geologia delle Catacombe romane.* (*Roma sotterranea cristiana,* per cura del Pontificio Istituto di Archeologia cristiana, III). Fascicolo I, II. Città del Vaticano, 1938, 1939. Deux portefeuilles in-folio; en tout, 215 pages, 100 figures.

pages d'introduction qui seront, sans doute, données plus tard, et qui seules, pour un profane, auraient présenté des notions d'intérêt général. Outre les coupes, graphiques et autres figures de caractère proprement géologique, on verra dans l'ouvrage des plans et des sections de catacombes dans l' état actuel, qui complètent ce que l'on a en d'autres livres. Il y a aussi des cartons topographiques à grande échelle des régions où se trouvent les catacombes étudiées. Malheureusement ils sont empruntés à des cartes déjà anciennes de quelques années; et les environs de Rome se transforment si rapidement et si complètement que leur figuré n'est déjà plus à jour. Il serait souhaitable, — si la chose peut se faire sans trop de frais, — que, dans les fascicules suivants, les cartes donnassent l' état des lieux au moment de la publication.

***

Nous avons annoncé, dans notre précédent bulletin (*O.C.P.*, IV, 1938, p. 525 sq.), la grande publication de M. Richard Krautheimer sur les anciennes basiliques romaines. Depuis, nous est parvenu le second fascicule, qui va de la fin de la notice de Saint-André in Catabarbara à celle de Saint-Clément [1]. Pour compléter les renseignements donnés alors sur les transformations de l' antique basilique de Junius Bassus, ajoutons que les fondations, qui divisaient en trois parties le sol de la nef, ne sont pas (comme il est dit, p. 65, n. 11) celles des arcs transversaux élevés au moyen âge, mais des murs de refend, de construction moderne, qui permirent d'établir quatre étages (dont deux voûtés) de trois salles chacun dans le vaste espace de la basilique, lorsque celle-ci fut incorporée aux constructions du couvent de Saint-Antoine.

A Saint-Angelo in Pescheria, noter l' inscription latine

[1] RICHARD KRAUTHEIMER, *Corpus Basilicarum Christianarum Romae. Le Basiliche Cristiane Antiche di Roma* (Sec. IV-IX). (*Monumenti di Antichità Cristiana* pubblicati dal Pontificio Istituto di Archeologia cristiana. IIa Serie, II). Vol. I, fasc. II. Porte-feuille in-folio, pages 65-136, planches XI-XX.

datée des calendes de juin de l'an du monde 6263, indiction VIII — un des rares exemples de l'ère byzantine en dehors des territoires de l'empire d'Orient. Elle ne doit pas être présentée comme étant de « 755 ou 770 suivant qu'on emploie l'ère de Constantinople ou d'Alexandrie » (*sic*, p. 67). Il s'agit certainement de l'ère de Constantinople, et non pas de l'une ou l'autre des ères alexandrines: ères techniques inventées par les chroniqueurs, et qui ne sont pas entrées dans l'usage courant. L'écart de quinze ans entre les deux dates proposées par les interprètes de ce texte vient de ce que l'indiction VIII de deux cycles consécutifs tombe sous des papes de même nom: Étienne II (752-757), Étienne III (768-772). Il semble que l'expression de « Stephani junioris » doit s'entendre naturellement d'Étienne II. Donc adopter la date 755. Cette église, bien négligée aujourd'hui, est importante par son histoire, et l'auteur lui consacre une ample notice (p. 66-76).

A la basilique des Saints-Apôtres, le chœur triconque, qui se voyait au moyen âge, serait primitif et daterait du VI[e] siècle (p. 82-83). Il serait dû à une influence orientale, et l'on pourrait y voir une imitation du chœur de Bethléem élevé par Justinien.

La basilique de Sainte Cécile daterait toute entière du début du IX[e] siècle et serait, dans sa forme primitive, un des meilleurs représentants de l'architecture de cette époque: plus proche du type de la basilique paléochrétienne que ne sont les constructions des VI[e], VII[e] et VIII[e] siècles.

Pour l'église de Saint-Clément et les divers édifices qui s'y sont succédé, l'auteur adopte les reconstructions du D[r] Junyent, dont il reproduit plans et dessins. Mais il se sépare de lui en datant la basilique inférieure de la fin du IV[e] siècle et non pas du VI[e]. La question est difficile et l'on ne saurait prendre parti sans un examen minutieux qui n'a pas sa place ici. La basilique inférieure n'aurait pas été entièrement détruite par l'incendie de Robert Guiscard. Les renforcements qui portent les peintures de Beno de Rapiza auraient justement été faits pour en réparer les dommages. Pascal aurait encore été élu pape dans l'église basse en 1099, et aurait entrepris la construction de l'église haute en 1128. Ceci résoud les difficultés que pose, en d'autres systèmes, le caractère des peintures de Beno de Rapiza.

***

Les travaux de restauration entrepris depuis une dizaine d'années à Sainte-Marie-Majeure ont attiré l'attention sur ce monument, un de plus vénérables que nous possédions, puisque c'est la seule église antique de Rome et même, peut-on dire, du monde entier qui ait à peu près conservé jusqu'à nos jours sa forme primitive. L'addition d'un mince transept au XIII[e] siècle, — qui a fait reculer de quelques mètres l'abside, sans en modifier la forme, — puis l'adjonction, en dehors du périmètre de l'édifice, des deux chapelles Sixtine et Pauline, — qui a fâcheusement rompu les belles files de colonnes, — n'ont pas changé substantiellement l'aspect ni les proportions du vaisseau qui s'offre à la vue de qui en franchit le seuil. Les altérations apportées par Justinien à la basilique de la Nativité, à Bethléem, ont été plus profondes (quelle que soit, d'ailleurs, l'opinion que l'on adopte sur la forme première du sanctuaire — voir ci-dessous). Aussi ne peut-on saluer qu'avec joie l'apparition d'un livre qui doit nous fixer sur ce qu'on appellerait l'état actuel de la question de Sainte-Marie-Majeure.

Ce livre nous est donné par M. Auguste Schuchert, un ancien étudiant du *Pontificio Istituto di Archeologia cristiana*, qui durant un séjour de trois ans à Rome, a eu toutes facilités pour suivre les travaux en cours. Il y est revenu ensuite, et n'a cessé de se tenir au courant de tout ce qui s'écrivait et se disait sur la question. On sait que certains points ont été vivement discutés dans les réunions académiques, ces dernières années ! (1).

L'ouvrage que nous annonçons (2), n'est que la première partie d'un ensemble qui doit comprendre trois volumes. Il ne saurait répondre à toutes nos curiosités. Après les pages liminaires et une introduction qui énumère les multiples opi-

(1) Voir, entre autres, *Atti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia*. Serie III. *Rendiconti*, t. XIII, 1937, p. 101-116 ; t. XIV, 1938, p. 8 ; *Rivista di Archeologia cristiana*, t. XV, 1938. p. 281-318.

(2) August Schuchert, *S. Maria Maggiore zu Rom*. I. *Die Grundungsgeschichte der Basilika und die ursprüngliche Apsisanlage*. (Studi di Antichità cristiana pubblicati per cura del Pontificio Istituto di Archeologia cristiana, XV). Città del Vaticano, 1939. Un volume in-8°, XVIII-151 pages, 47 figures dans le texte.

nions des devanciers, trois sections. La première (p. 31-53) est un commentaire des textes littéraires ou épigraphiques se rapportant au monument. Ces textes, préalablement réunis (p. 13-30) en une série de 38 numéros, vont de la phrase du *Liber Pontificalis* sur la basilique libérienne, jusqu'à l'inscriptions et à la médaille de Pie XI, rappelant, en 1931, la dernière restauration et le centenaire du concile d'Éphèse. Naturellement, pour les époques anciennes, tous les témoignages sont cités; pour les âges plus récents, seulement les plus importants (d'autres sont invoqués en passant dans le reste de l'ouvrage). La seconde section (p. 57-77) est une discussion très abondante, très minutieuse — un peu trop, peut-être — des deux célèbres inscriptions de Sixte III: l'une perdue, mais exactement connue, et de sens très précis; l'autre encore visible au sommet de l'arc triomphal et non moins probante, bien qu'elle ait été insérée après l'achèvement de la mosaïque et, sans doute, par un successeur. La conclusion à tirer de toute cette érudite discussion est qu'en dépit des objections accumulées pour soutenir des systèmes préconçus, il faut s'en tenir aux textes des deux inscriptions en leur donnant tout bonnement leur sens naturel. Une fois de plus nous constatons la prévalence de l'argument épigraphique sur tous autres critères.

La troisième section (p. 79-146) paraîtra sans doute à beaucoup la plus importante. Elle est assurément la plus neuve pour qui n'a pas suivi les multiples publications de ces dernières années. Elle enregistre les constatations faites soit à l'occasion des récents travaux, soit auparavant, sur les caractères des diverses parties de l'édifice et sur les vestiges enfouis sous le sanctuaire actuel. Il en résulte que la basilique de Sixte III se composait des trois nefs que nous voyons encore et d'une abside s'ouvrant directement sur la nef centrale par ce qui est aujourd'hui l'arc triomphal. Le transept étroit, que les travaux de Pie XI ont rétabli, est du Pape Nicolas IV (1288-92), qui fit aussi la nouvelle abside. Les fondements de l'abside de Sixte III ont été retrouvés, superposés à ceux d'une autre abside du IVe siècle, qui ne peut être que celle de Libère. Cette dernière conclusion, qui s'impose à l'esprit du lecteur, n'est exprimée qu'à la dernière page. Encore est-elle suggérée plutôt que fermement énoncée. Elle semble pourtant indubitable. Et ici encore nous constatons

qu'il est inutile de torturer les textes pour leur faire dire ce qu'ils ne disent pas, par exemple, pour placer la *basilica* faite par Libère *nomini suo juxta Macellum Liviae*, en un autre lieu que la *basilica Sanctae Mariae* de Sixte III, *quae ab antiquis Liberii cognominabatur, juxta Macellum Liviae*. On a reconnu les termes du *Liber Pontificalis*.

C' est peut-être par principe que, d' une façon générale, l'auteur s'abstient de se prononcer sur quantité de questions qu'il rencontre à chaque pas. Sans doute réserve-t-il ses conclusions pour la fin de l'ouvrage. Mais il n'est pas d'une bonne méthode de faire naître de multiples points d' interrogation dans l' esprit du lecteur sans lui laisser entrevoir où est la réponse. Il en résulte une certaine confusion. Et le souci constant d' examiner à part chaque détail, dans un sujet où tout se tient, amène à d'inévitables répétitions. Légers défauts qui sont compensés par la richesse de la documentation et par une illustration dont l'abondance n'a d' égale que la beauté.

Un fait, ce me semble, à échappé à l'auteur qui ne paraît pas sans intérêt. Par ses dimensions, sa forme et ses proportions, la basilique de Sixte III est presque pareille à l'église de Sainte-Marie d'Éphèse où se tint le concile de 431, telle que nous l'ont révélée les fouilles de l'Institut archéologique autrichien. Cette coïncidence n'est sans doute pas fortuite. S'il est vrai, comme on l'admet communément, que la mosaïque du grand arc nous apporte un écho de la définition conciliaire, on peut supposer aussi que, par la forme qu'il donnait à la nouvelle église, Sixte III entendit transporter en quelque façon à Rome la « Sainte-Marie » d'Éphèse.

2. — Palestine et Syrie.

Le livre de M. Gaétan M. Perella, prêtre de la Mission, sur la valeur historique des Lieux saints est, comme le titre même l'indique, un ouvrage de vulgarisation [1]. Sans pré-

[1] SAC. GAETANO M. PERELLA C. M., *I Luoghi Santi. Studio critico divulgativo sul loro valore storico.* (Monografie del collegio Alberoni, n. 15). Piacenza, Collegio Alberoni, 1936. Un vol. in-8°, VII-484 pages, 82 illustrations et 3 cartes hors texte.

tendre apporter rien de nouveau, il veut seulement renseigner les pèlerins et les voyageurs sur le degré d'autorité des diverses traditions qu'ils rencontrent à chaque pas dans leurs courses à travers la Palestine, et principalement à Jérusalem. Le livre semble répondre tout à fait à ce programme. Écrit d'un style clair et alerte, il se lit facilement et avec plaisir. Des plans et de nombreuses illustrations mettent sous les yeux du lecteur les monuments et sites plus importants. Une introduction, où sont exposés, d'une manière simple, accessible à tous, les principes de la critique en pareille matière ; en tête de chaque discussion, la citation suivant l'ordre chronologique et en langue italienne, des témoignages de l'antiquité ou du moyen âge qui s'y rapportent, permettent à tout esprit attentif de le suivre sans peine.

Pour le fond de la doctrine nous pouvons faire confiance à l'auteur. Ancien élève de l'École Saint-Étienne de Jérusalem, il nous offre un écho fidèle de l'enseignement qu'il y a reçu. Beaucoup de ses chapitres ne sont que la transposition, dans une autre langue et dans un langage moins technique, des savantes dissertations des RR. PP. Vincent et Abel, O. P. Il se plaît d'ailleurs à reconnaître, dans sa préface, tout ce qu'il leur doit (1).

On devine que, sur des points secondaires, ses conclusions ne seront pas agréées de toutes les écoles, — car on sait que, dans plus d'une question de détail, exégètes et topographes se divisent en écoles, dont les positions ne sont pas toujours commandées par des raisons d'ordre purement scientifique. Ce que notre auteur dit avec justesse et modération des traditions relatives au Cénacle a provoqué une véhémente réplique de la part du champion des controverses palestiniennes qu'est le R. P. Jérôme Golubovich O. F. M. Nous nous sommes expliqué là-dessus ailleurs (2), et il n'est pas néces-

(1) Parfois le travail a été fait un peu vite. La méprise qui transforme (p. 34) en dominicain du XIVe siècle l'éditeur moderne (J. Pijoan) d'un voyage en Terre Sainte, accompli en 1323 par un groupe de Frères Prêcheurs, a été relevée dans *Biblica*, t. XVIII, 1937, p. 140. On pourrait signaler quelques autres menues défaillances.

(2) *La question du Cénacle. (A propos de livres récents)*, dans la *Nouvelle Revue Théologique*, t. LXVI, 1939, p. 461-464.

saire d' y revenir. Mais pour montrer quelle est, en ces matières, la liberté d'esprit de M. Perella, il suffira de dire qu'il n'hésite pas à se séparer de ses confrères de Smyrne en ce qui regarde les dernières années et la mort de la Sainte Vierge. La théorie (trop récente pour mériter le nom de « tradition ») qui trouve à Panaghia Capouli, près d'Éphèse, le théâtre de ces événements est condamnée sans réserve (p. 52) (1).

Sur la question de l'église constantinienne de la Nativité, à Bethléem, l'auteur s'en tient à l'ouvrage magistral des RR. PP. Vincent et Abel, publié en 1914. Il n'est fait aucune mention des sensationnelles découvertes des deux Harvey, sous le pavement de la basilique, en 1934, bien que la nouvelle en ait été répandue assitôt par la presse quotidienne et périodique, et que le volume de W. Harvey, *Structural Survey of the Church of Nativity,* porte la date de 1935. Nous dirons ci-après un mot des questions soulevées à cette occasion.

Près d'Aïn Karim, patrie de S. Jean Baptiste, on nous montre une église où serait attaché aujourd'hui le souvenir de la Visitation, alors qu'au XII[e] siècle on localisait au même endroit le « refuge d' Élisabeth » lorsqu'elle cherchait à soustraire son fils aux sicaires d'Hérode. M. Perella, qui rapporte les deux traditions déclare ignorer (p. 47-48) quel fut à l'origine le fait rappelé par le premier sanctuaire construit en ce lieu. Il n'est pas douteux que ce fut la fuite d'Élisabeth à la montagne, lors du massacre des Innocents, et le miracle de la caverne refermée sur elle, tel que le raconte le Protévangile de Jacques. Nous en avons des témoignages remontant jusqu'au VI[e] siècle (2). On devine les motifs qui, à une époque tardive, poussèrent à faire de ce lieu un autre refuge d'Élisabeth, celui où elle se serait tenue cachée après la conception de Jean et où elle aurait été visitée par Marie. Interprétation — savante, pourrait-on dire, — d' une tradition jugée

(1) A propos de l' « *Histoire Euthymiaque* » sur la mort de la Vierge, qui est encore considérée ici (p. 53) comme une citation de S. Jean Damascène, rappelons que le R. P. Jugie a démontré (*Échos d'Orient*, t. XXIX, 1926, p. 385-392) que ce morceau est une interpolation du IX[e] siècle.

(2) Voir ce que nous en avons dit à propos d'une plaqne de la chaire d'ivoire de Ravenne dans les *Rendiconti della Pontificia Accademia di Archeologia,* vol. XIV, 1939, p. 36-37.

inadmissible, mais qui ne repose sur aucun fondement [1]. L' autre, outre son charme poétique, avait l' avantage de se réclamer d'une belle antiquité. Sans nous méprendre sur leur caractère, sachons respecter ces vénérables légendes.

Ceci n'est pas un reproche à l'adresse de l' auteur, bien que parfois il touche d'une main un peu irrévérencieuse des choses qui ne sont plus de notre temps, mais que les âges passés ont tenues pour dignes de créance et de respect. Qu'on ne veuille pas croire, d'ailleurs, que ce léger travers, qui peut être mis au compte d' une verve juvénile, ait rien d' exagéré. Le livre sait faire la distinction entre l' essentiel et ce qui ne l'est pas. La fragilité vivement mise en lumière de certaines interprétations n'ôte rien à la fermeté des conclusions sur les principaux sites et monuments qui se rattachent aux grands souvenirs de la vie du Sauveur. Et sur des faits comme l' invention de la croix, l' auteur distingue très bien le fond, qui doit être considéré comme certain, des embellissements plus ou moins légendaires, qui sont venus s' y ajouter dans la suite.

On ne peut que louer un tel souci. Il répondra certainement aux désirs des pèlerins sérieux, qui se demandent parfois que penser des récits que leur font des guides trop peu instruits. La véritable piété n'a rien à perdre à ces éclaircissements. Tel était, ce semble, l'avis de S. Jérôme lorsqu'il écrivait à propos d'une de ces légendes: *favorabilis interpretatio et mulcens aurem populi, nec tamen vera.*

* * *

Bien que nous n'ayons pas l'habitude, en ces bulletins, de nous arrêter aux articles de revue, l'importance de la question nous force à dire un mot des controverses récemment soulevées autour de la forme primitive de la basilique de la Nativité à Bethléem. On sait que des travaux de consolidation, entrepris en 1934, ont amené, sous le sol actuel de la basi-

(1) Si ce n'est peut-être l'identité de l'expression (εἰς τὴν ὀρεινήν) employée par l'Évangile et l'apocryphe pour désigner l'endroit où se rendirent d'une part la Sainte Vierge allant visiter sa cousine, d'autre part Élisabeth cherchant un refuge.

lique, plusieurs découvertes qui ont obligé à modifier, sur divers points, des positions que l'on pouvait croire fermement établies [1]. Omettant les mosaïques trouvées sous la nef et le sanctuaire, nous rappelons seulement, pour nous en tenir aux questions d'architecture, que le vaisseau de la basilique constantinienne était un peu plus court que celui de Justinien. Ce point est admis sans discussion, le fondement de l'ancien mur de façade ayant reparu à l'alignement des dernières colonnes. Quant au reste des nefs, largeur, colonnades, murs extérieurs, il semble qu'il n'y ait pas de différence entre les édifices du IVe et du VIe siècle, c'est-à-dire que, s'il y eut réfection plus ou moins complète, elle conserva les mêmes formes et les mêmes matériaux. Mais le problème le plus difficile fut posé par les vestiges d'un ancien édifice octogonal, placé au-dessus de la grotte, vers le milieu du sanctuaire, — auquel s'ajoutait, pour compliquer les choses, un fragment de fondation circulaire situé un peu plus au nord.

En deux articles de la *Revue Biblique* t. XLV, 1936, p. 544-573 et XLVI, 1937, p. 93-121, le R. P. Vincent s'est efforcé de démontrer que l'édifice octogonal constituait le sanctuaire même de la basilique constantinienne. La fondation circulaire représenterait un repentir des constructeurs de Justinien quand fut adopté, pour cette partie, le plan triconque. L'idée surprend; car elle suppose, chez l'architecte, une singulière indécision. Quant au sanctuaire octogonal, le P. Vincent déploie une très grande ingéniosité pour l'adapter convenablement aux cinq nefs du vaisseau basilical. Il en résulte un édifice qui, parait-il, répondrait exactement aux données fournies par la fouille, mais dont le caractère étrange ne peut manquer de causer une certaine surprise. Ni le plan qui nous en est donné, ni surtout l'élévation ne ressemblent à rien de ce que nous connaissons des édifices de cette époque. Et l'aspect d'ensemble est celui d'un ouvrage composite, fait de deux parties distinctes, ajustées tant bien que mal, plutôt que d'une construction élevée d'un seul jet.

[1] Ces positions sont celles des RR. PP. Vincent et Abel dans leur magistral ouvrage : *Bethléem. Le Sanctuaire de la Nativité*, Paris, 1914. Nous les avons resumées dans les *Mélanges de l'Université Saint-Joseph* (Beyrouth, t. VII, 1921, p. 411-413).

Récemment, le R. P. Mamert Vionnet a proposé dans *Byzantion* (t. XIII, 1938, p. 91-128) une restitution qui nous semble donner plus de satisfaction à l'esprit [1]. L'édifice octogonal serait indépendant de la basilique constantinienne; il représenterait une petite église antérieure construite au-dessus de la grotte, qui aurait disparu dans la persécution de Dioclétien. Une critique ingénieuse, mais non point forcée, écarte les textes littéraires que l'on pourrait opposer à cette conception. Les vestiges de fondation circulaire appartiendraient à un temple de Vénus, transformé dès le milieu du second siècle en une église. Ce dernier point ne nous paraît pas démontré, car le seul argument apporté consiste dans le pavement de mosaïque où figurerait « un semis de croix noires sur fond blanc ». En fait, il s'agit d'un simple motif décoratif que nous avons rencontré dans un pavement païen d'Herculanum : feuilles de lierre et petits losanges disposés en forme de croix, et régulièrement semés sur le fond. Il n'y a pas là d'emblème chrétien.

Le reste des hypothèses se tient. Mais pour leur donner une pleine adhésion, il faudrait un examen minutieux que nous n'avons pas le moyen d'entreprendre et qui exigerait, sans doute, une connaissance directe des lieux et des vestiges mis au jour. Nous voudrions savoir, en particulier, sur quelle donnée précise s'appuie l'auteur pour marquer à l'abside constantinienne la place qu'il lui assigne. La fouille, semble-t-il, n'a rien révélé à cet endroit. Peut-être dira-t-il que c'est là un détail secondaire, le seul point important à ses yeux étant l'existence d'une abside unique. Et cela semble à première vue assez juste. Toutefois, le problème est trop complexe pour que nous nous risquions à prendre parti. Mais il nous a paru bon de signaler ce travail à ceux qui s'intéressent à la question.

***

Nous avons parlé, dans un précédent bulletin, de l'importante découverte des peintures juives qui décoraient la synagogue de Doura (voir *O. C. P.*, III, 1937, p. 623-625). Bien

[1] Une première ébauche en avait été présentée dans la revue *Jérusalem*, Juillet 1934 et Janvier 1935.

que l'on eût beaucoup écrit à ce sujet depuis plusieurs années, et qu'il eût paru nombre d'études fragmentaires, on attendait un travail d'ensemble où l'on trouverait à la fois la reproduction complète et détaillée des peintures, ainsi que leur interprétation, et la solution des problèmes qu'elles posent. Cet ouvrage vient de nous être donné par le Comte du Mesnil du Buisson qui a partagé avec M. Clark Hopkins la direction des fouilles. Pas moins qu'à l'auteur, il fait honneur à l'Institut Biblique de Rome qui en est l'éditeur [1].

Toutes les peintures sont représentées dans les planches ou dans le texte, en une série de belles reproductions d'ensembles et de détails. Photographies, dans la plupart des cas. Dessins au trait, lorsque l'original, trop sombre ou trop brouillé, n'aurait pas donné un résultat satisfaisant. Souvent aussi, dessin accompagnant la photographie, pour la rendre plus intelligible, ou pour mettre en lumière un détail important. A cela s'ajoutent les plans et croquis nécessaires pour faire connaître l'état des lieux, la situation de la synagogue parmi les maisons qui l'entourent et dans l'ensemble de la ville. Enfin une quantité de monuments de peinture ou d'architecture, des pièces de mobilier ou d'accoutrement, d'autres objets, présentés comme éléments de comparaison. Bref une documentation graphique d'une richesse telle que l'on ne saurait rien désirer de plus.

L'interprétation n'est pas moins remarquable par l'abondance et la sûreté. Cette fois, aucune scène, aucune figure, ne reste inexpliquée. Et pour y réussir, l'auteur a déployé une érudition surprenante. Ce n'est pas seulement la Bible et la littérature rabbinique qui sont mises à contribution, mais on voit invoquer parfois des légendes islamiques, des croyances ou des usages conservés jusqu'à nos jours parmi les populations arabes de Syrie ou de Mésopotamie. Un premier essai d'interprétation, comme nous l'avons indiqué autrefois, avait

[1] Comte du Mesnil du Buisson, docteur ès lettres et en droit, chargé de missions archéologiques en Syrie, *Les peintures de la Synagogue de Doura-Europos. 245-256 après J.-C. Introduction* de M. Gabriel Millet, membre de l'Institut, professeur honoraire au collège de France. Roma, Pontificio Istituto Biblico, 1939. Un vol. in-8°, xxiv-190 pages, 64 planches, 115 figures dans le texte.

déjà été tenté par l'auteur dans la *Revue Biblique*, et nous avions signalé qu'il s'écartait par endroits des vues de M. Kraeling (*O. C. P.*, III, 1937, p. 624). Cet essai a été repris, amendé, complété ici. Il s'étend non seulement au détail de chacune des scènes, mais aussi à l'ensemble de la composition du décor, où, malgré quelque désordre apparent, il y eut certainement une pensée directrice. Je crois que dans la plupart des cas, les raisonnements de M. du Mesnil du Buisson emporteront l'adhésion du lecteur.

Ce n'est pas que, sur quelques points minimes, on ne puisse élever un doute ou de menues objections. Est-il bien sûr que la scène presque entièrement détruite, à gauche de l'entrée, ait représenté la sortie de l'arche et l'ivresse de Noé? Il est vrai que l'interprétation est donnée comme hypothétique. Pour les quatre figures qui entourent la niche de la Torah, nous croyons pouvoir maintenir les observations présentées dans notre ancien bulletin (p. 624, n. 2); et pour la figure appelée ici Abraham, nous continuons a penser que le nom de Joseph conviendrait (1). Au sacrifice d'Abraham ce n'est point par incapacité que « le peintre a évité le thème difficile et trop réaliste des cornes enchevêtrées ». S'il a peint simplement le bélier à côté du buisson, la tête touchant presque les branches, c'est qu'il a compris, comme beaucoup d'anciens iconographes chrétiens et juifs, que l'animal était non pas retenu, mais *attaché* par les cornes au buisson. Dans les peintures chrétiennes, on voit souvent la corde qui attache ainsi le bélier (2). Il en est de même dans le pavement en mosaïque de la synagogue récemment mise à jour près de Beth Alpha (3). Nous pensons que la même corde figurait à Doura, mais qu'elle est effacée.

(1) A propos de l'apparence du nimbe rectangulaire qui entoure la tête de ces personnages, il ne faut pas dire que dans le moyen âge occidental le nimbe carré est l'attribut des donateurs. C'est proprement l'*insigne viventis*, et à ce titre il convient aux donateurs, mais pas seulement à eux. Les soi-disant nimbes carrés de Saint Démétrius de Salonique ne sont que les merlons d'une muraille crénelée qui sert de fond; et il est bien possible qu'à Doura l'explication doive être cherchée dans le même sens.

(2) Par exemple dans la miniature du Cosmas Indicopleustès du Vatican (GARRUCCI, *Storia...*, t. III, pl. 142).

(3) Voir *Rivista di Archeologia cristiana*, t. X, 1933, p. 300, fig. 4.

Un trait à signaler c'est que beaucoup de ces peintures ont un fond de couleur vive, « rouge sang », « vert épinard », « bleu de ciel foncé ». Nous trouvons là une habitude qui reparaîtra au moyen âge dans l'enluminure mésopotamienne, tant chrétienne que musulmane. Les trois tons indiqués sont fréquents dans les miniatures du Vat. syr. 559, de l'an 1220 (1).

Bien que l'auteur s'attache surtout à l'étude iconographique des peintures, il ne néglige pas les questions de style et d'attribution. Il distingue plusieurs mains dans l'exécution du décor, ce qu'il avait déjà fait en de précédents articles. Mais il précise et complète ses premières conclusions, montrant comment les peintres ne se sont pas seulement succédé, mais ont parfois collaboré, et comment un aide, travaillant dans certaines parties, sous la direction d'un maître, a pu, en d'autres, donner libre cours à sa fantaisie. Il cherche aussi, mais brièvement, les sources d'où dérivent les principales compositions.

A cette dernière question, M. Millet consacre quelques pages en une docte introduction, où il applique une méthode analogue à celle qu'il a si brillamment développée dans ses *Recherches sur l'iconographie de l'Évangile.* A le lire, on croirait que les frises de Doura sont, comme dans certains manuscrits du moyen âge, le résultat d'une longue évolution où l'on peut noter des suppressions de scènes, des altérations et autres accidents. Mais si la méthode est légitime lorsqu'il s'agit d'iconographie chrétienne, — car nous sommes certains que les manuscrits des XIe et XIIe siècles sont l'aboutissant d'une tradition iconographique dont il ne reste qu'à rétablir le processus, — il en va autrement pour Doura. Rien ne prouve qu'avant cette décoration il ait existé de nombreux cycles de peintures juives. Le contraire paraît probable. En tout cas, il est gratuit de supposer que les peintres de Doura, au IIIe siècle, ont pu avoir entre les mains des manuscrits illustrés de la Bible. Et, à ce propos, il semble que la ques-

(1) Sur ce manuscrit voir *O. C. P.*, t. V, 1939, p. 207-222. Le volume que nous lui avons consacré vient de paraitre: G. de Jerphanion S. J., *Les miniatures du manuscrit syriaque n° 559 de la Bibliothèque Vaticane.* Città del Vaticano, 1940, Biblioteca Apostolica Vaticana. Un volume in-folio, VIII-124 pages, 25 planches en phototypie, 3 en couleurs, 55 illustrations dans le texte.

tion se pose à nouveau de savoir si l' origine de l' iconographie des deux Testaments, — qui fait le fond de l'iconographie chrétienne, — doit être cherchée dans la décoration monumentale ou dans l'illustration des manuscrits. C'est un fait que les plus anciens exemplaires que nous en possédions, — et ils sont nombreux, — sont des fresques ou des sculptures, non des miniatures; et ils appartiennent à une époque où il n' est même pas question, chez les chrétiens, de livres illustrés.

***

Le dernier volume qui nous soit parvenu sur les fouilles de Doura-Europos s' étend aux deux campagnes de 1933-34 et 1934-35 (1). Groupant ainsi les années deux à deux, les éditeurs espèrent rattraper quelque chose de l'inévitable retard que l' abondance des matières met entre les découvertes et leur publication. La richesse de ces rapports, — « préliminaires », ne l'oublions pas, — compensera largement les lecteurs de la peine qu'ils auraient pu éprouver à les attendre.

Le présent ouvrage est un gros volume de près de 500 pages, avec une grande quantité de dessins, plans et coupes dans le texte, 58 planches dont un bon nombre en couleurs; et sur dépliant, à part, un nouveau plan de la ville d' une exactitude rigoureuse (courbes de niveau en rouge équidistantes de 5 mètres), qui annulera les plans antérieurement publiés. La méthode suivie est la même que dans les précédents volumes. Les monuments fouillés sont décrits un à un; puis divers chapitres sont consacrés aux menus objets comme les boucliers peints, les petits fragments de métal ou terre cuite, les monnaies, les parchemins et papyrus. Outre les auteurs dont les noms sont portés au titre, d' autres collaborateurs ont été appelés à traiter l'une ou l'autre de ces matières.

(1) M. I. Rostovtzeff, F. E. Brown and C. B. Welles, *The excavations at Dura-Europos* conducted by Yale University and the French Academy of Inscriptions and Letters. *Preliminary Report of the Seventh and Eight Seasons of Work*. 1933-1934 and 1934-1935, New Haven, Yale University Press, 1939. Un vol. grand in-8°, xxiv-461 pages, 86 figures dans le texte, 58 planches, une carte sur dépliant.

On ne trouve pas, dans ce volume, de monuments qui intéressent directement l'archéologie chrétienne, comme l'église ou la synagogue (cette dernière, en raison de ses peintures). Néanmoins beaucoup de détails sont dignes d' attention, car ils éclairent des problèmes d'intérêt général ou religieux. A qui s'occupe de la fortification dans l'antiquité et dans le moyen âge byzantin, nous recommandons le chapitre de M. Armin von Gerkan sur les fortifications de Doura (p. 4-61) : il en distingue et en caractérise les différentes périodes. Le texte s'éclaire d'un grand nombre de croquis. Le chapitre sur le *Mithraeum*, auquel a collaboré M. Cumont, est d'une importance particulière. Cet édifice, construit à trois reprises et autant de fois détruit, nous a laissé des représentations et des inscriptions, en partie nouvelles, qui sont ici savamment commentées. Nous recommandons spécialement le commentaire (p. 119 sq.) sur le mot *Nama*, un terme du rituel iranien, étrangement conservé dans les textes grecs ou latins. On n'en avait jusqu'à présent que de rares exemples. Doura vient d'en fournir beaucoup d'autres. Voir aussi (p. 123 sq.) les observations sur les noms des différents grades dans la hiérarchie mithriaque. Ces noms, comme l'on sait, figurent dans une lettre de saint Jérôme ; et les éditeurs avaient cru bon de changer celui de *nymphus*, que portaient les manuscrits, en *cryphius*. Les inscriptions de Doura donnent raison aux manuscrits et condamnent la correction arbitraire ! Ce n'est pas la première leçon de ce genre que l'épigraphie administre aux philologues trop zélés.

Il est piquant que très peu de temps après la découverte de Doura, on ait trouvé à Rome, sous l'église de Santa Prisca, un *Mithraeum* dont les peintures et les inscriptions offraient de multiples rapports avec celles de Doura. On y voyait en particulier de nombreux *Nama* et une série de titres équivalente, y compris le fameux *nymphus*. Dans une récente séance de la *Pontificia Accademia Romana di Archeologia* où la découverte fut présentée, M. Cumont attira l'attention sur les ressemblances entre les deux monuments et il en conclut qu'au III[e] siècle le centre de la religion mithriaque était vraisemblablement à Rome et que c' est de là que les adeptes de Doura recevaient leurs programmes décoratifs et leur formulaire.

Signalons encore les fragments de peintures trouvés dans les temples d'Adonis et de Zeus Theos. Ils sont reproduits — en noir ou en couleurs — et des restitutions d'ensemble sont tentées. On y reconnaît ce mélange de hiératisme oriental et d'éléments hellénistiques auquel nous ont habitués les peintures païennes de Doura, et qui, dès le IIIe siècle, nous fait entrevoir ce que devait être plus tard la peinture byzantine.

***

L'ouvrage vivement attendu du R. P. Poidebard sur le port de Tyr est paru chez Geuthner. Il fait partie de la Bibliothèque archéologique et historique du Haut-Commissariat de Syrie [1]. Un album de planches et un volume de texte. Les planches comprennent trois cartes dressées et dessinées par les soins de la Marine et du Bureau topographique des Troupes de Levant; quelques dessins, reproduction de documents anciens ou croquis de restes immergés ou fouillés à terre; une belle série de phototypies reproduisant des vues d'avion, pour la plupart très nettes et très parlantes, et des photographies sous-marines prises du fond par le scaphandrier ou de la surface à l'aide d'un boîtier à fond transparent (lunette de calfat). Par leur nouveauté, elles ne manqueront pas d'attirer l'attention. A cette documentation précise, curieuse, mais un peu austère, sont jointes, par manière de condiment, des photographies de caractère pittoresque. Illustration très variée, due à un grand nombre d'opérateurs, dont les noms sont scrupuleusement indiqués chaque fois. L'auteur reconnaît loyalement les multiples collaborations qui ont honoré ses recherches et leur ont donné une valeur probante hors de pair.

(1) A. Poidebard, *Un grand port disparu. Tyr. Recherches aériennes et sous-marines* (1934-1936). Conclusion par L. Cayeux de l'Académie des Sciences. Ouvrage publié avec le concours de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres (Fondation de Clercq). (Haut-Commissariat de la République française en Syrie et au Liban. Service des Antiquités. Bibliothèque archéologique et historique. T. XXIX). Paris, Geuthner, 1939. Un volume in-4° carré de x-78 pages; un atlas in-4° carré de XI pages, 3 cartes sur dépliants, XXIX planches en phototypie et photolithographie.

Le « volume de texte », comme disent les catalogues de librairie, compte, en plus des titres et avant-propos, 78 pages d'impression large. Si l'on en défalque une dizaine qui sont blanches, et si l'on tient compte du fait que les pages 73-75 répètent presque textuellement, sous la même signature, les pages 44-46; que le texte de l'auteur s'arrête à la page 37, le reste étant composé de documents et annexes qui le corroborent, mais n'y ajoutent rien, on pensera peut-être que ce texte revient un peu cher. Et si l'acheteur est archéologue, après avoir été mis en goût par le titre et les premières pages, où il voit citer des témoignages anciens [1] qui semblent annoncer une étude archéologique et historique, je ne sais s'il ne sera pas assez vite déçu. En effet la plus grande partie du « volume » est occupée par le détail des opérations qui ont amené l'auteur à formuler sa conclusion. Ces détails sont intéressants en eux-mêmes; les analyses pétrographiques d'un membre de l'Académie des Sciences et les expertises d'autres hommes éminents rassureraient, s'il en était besoin, sur la rigueur de l'enquête. Mais ce qui a du prix à nos yeux, c'est le résultat de l'enquête.

Or ce résultat risquera, je le crains, de paraître mince. Voici comme il est formulé, p. 36: « (L'enquête) établit, au jugement des experts qui ont bien voulu nous aider de leur précieux concours, qu'il y a au fond de la rade méridionale de Tyr, en avant d'un véritable port attenant à l'enceinte de la ville antique, des restes de constructions artificielles, aujourd'hui immergés, qui ne sont pas de simples récifs ou des hauts-fonds naturels ».

Cette conclusion est définitivement établie, nous n'hésitons pas à le proclamer. Renan avait tort de nier l'existence de restes de môles destinés à créer au sud de Tyr une rade ou

[1] Témoignages qui se réduisent à deux, celui de Strabon et celui d'Arrien. Une note du R. P. René Mouterde (p. 6, n. 2) récuse le texte du Pseudo-Scylax, tout en retenant ce détail — important en effet, à notre avis — qu'il ne mentionne, au milieu du IVe siècle, qu'un seul port. Il semble qu'une enquête étendue, à travers les auteurs de l'antiquité et de l'époque byzantine, pourrait fournir d'autres renseignements. On en voit un certain nombre utilisés par Renan dans les pages qu'il consacre au port de Tyr dans *Mission de Phénicie*.

un avant-port, et de prendre pour un terre-plein ce qui fut en réalité, à une certaine époque, le port sud. Sur cela plus de doute possible. Mais combien d'autres questions restent sans réponse! Et ne peut-on pas dire que cette conclusion, par la forme imprécise qu'elle revêt, soulève plus de problèmes qu'elle n'en résoud?

Comment se rajustaient — ou devaient se rajuster — ces deux tronçons de môles, qui ne sont pas dans le prolongement l'un de l'autre? Appartiennent-ils à un même ouvrage (exécuté ou projeté), ou bien marquent-ils les extrémités de deux jetées distinctes laissant entre elles une large entrée? Dans ce cas, se rattachaient elles à la terre, et comment? De quelle façon expliquer que seuls aient pu être repérés ces deux tronçons d'étendue relativement faible? Et comment se fait-il qu'il n'en subsiste qu'une ou deux assises par des fonds de dix à vingt mètres? La mer peut-elle, à cette profondeur, faire disparaître par dispersion, brisement ou autrement, des blocs dont on nous dit que le poids allait jusqu'à neuf tonnes? Ne faut-il pas plutôt penser comme semblent l'admettre plusieurs des experts consultés, qu'il s'agit là de constructions sous-marines commencées, et non achevées? Auquel cas il serait plus juste de parler d'un grand port projeté que d'« un grand port disparu » (1).

Simplement commencés, ou achevés et puis détruits, de quand datent ces môles de l'avant-port ou de la rade? Voilà le point capital. L'auteur évite avec soin de se prononcer; mais une phrase de son avant-propos sur notre ignorance de la technique des installations maritimes de la côte phénicienne, avant la conquête romaine, semble indiquer qu'il pense à ces hautes périodes où les marins de Tyr « furent maîtres incontestés du trafic commercial en Méditerranée ». Les textes,

(1) Très judicieusement l'auteur écrit, p. 11 : « Pour aller raisonnablement et sûrement dans une étude aussi délicate il fallait attaquer séparément les divers points du problème: 1° Y a-t-il au fond des rades nord et sud des restes de constructions...? 2° Quelle a pu être la cause de l'immersion de ces restes? 3° Quelle en est l'origine? ». On voit que seule la première question est résolue, — et seulement pour la rade sud, — ce qui d'ailleurs était déjà fait et fort bien, dans un article de *Syria*, t. XVIII, 1937, p. 355-368, pl. XLII-XLVII.

ajoute-t-il, qui vantent leur activité, « sont presque muets sur l'organisation des mouillages actuellement disparus ou recouverts par la mer ». On a l'impression qu'il croit avoir retrouvé quelque chose de ces mouillages mêmes.

Nous avouerons qu'il nous est difficile d'être de cet avis. L'importance des aménagements d'un port ne dépend pas de sa puissance politique, mais du volume de son trafic maritime. Sur le plan international, Gênes a pu occuper en d'autres temps une plus grande place qu'aujourd'hui: les installations actuelles de ses ports sont plus considérables qu'elles n'ont jamais été. Il a dû se passer quelque chose d'analogue à Tyr. Car, de la période phénicienne à la romaine, le commerce global de la Méditerranée, le volume des marchandises, le tonnage des navires ont subi un accroissement comparable à celui que l'on constate depuis le début des temps modernes. Même déchue de sa gloire passée, Tyr ne pouvait manquer de s'en ressentir.

A priori, nous serions porté à juger d'époque romaine les plus vastes aménagements du port et de la rade de Tyr. Les ingénieurs des Césars qui transportèrent à Rome tant d'obélisques égyptiens, qui élevèrent les formidables constructions de Baalbek, n'étaient certes pas incapables de mettre en place, au fond de la mer, les blocs retrouvés par le scaphandrier. Pour porter un jugement plus assuré, il faudrait pouvoir comparer les restes des constructions de la rade avec ceux du port sud qu'il serait plus facile de dater. Malheureusement, nous ne trouvons pas, dans le volume, les éléments d'une telle comparaison. Il est bien dit que la disposition des blocs dans les ouvrages avancés est semblable à celle de telle partie des môles du port; mais on regrette de ne pas pouvoir comparer les matériaux eux-mêmes. Les analyses pétrographiques qui nous sont données portent exclusivement sur des éléments des ouvrages avancés, des récifs qui les entourent, du fond plat de la mer ou des roches de la côte. Nous ne voyons pas analyser les échantillons prélevés par le scaphandrier dans les diverses parties du port (et il y en a, à juger par la carte III). C'est fâcheux, car si l'on pouvait démontrer que tels de ces matériaux proviennent des mêmes carrières que ceux des tronçons de môles submergés dans la rade, il y aurait là un indice chronologique très important.

Par le passage transcrit ci-dessus, on voit que l'auteur tient surtout aux résultats obtenus dans la rade. C'est peut-être là, en effet, que les controverses anciennes s'étaient le plus développées. Mais, bien qu'il semble attacher moins d'importance à sa restitution du port sud, nous pensons que cette partie du livre est celle où l'on trouve les constatations les plus précises, les plus complètes et les plus directement utilisables. Nous y voyons le dessin très exact de ce port, avec des aménagements successifs, dont les plus récents ne peuvent être attribués qu'à l'époque byzantine ou même médiévale — ce qui, si j'avais besoin d'une excuse, justifierait l'insertion de cette notice dans le présent bulletin.

Mais là encore le problème chronologique reste entier. Une seule fois, à propos d'un élément du quai nord, il est question de construction romaine. Pour tout le reste, silence absolu. Et l'archéologue qui n'a que le livre en mains est empêché de suppléer à ce silence. Des éléments lui font défaut qu'il cherche vainement sur les cartes. Il voudrait y trouver le tracé de la côte (au moins probable) aux diverses époques. Il voudrait savoir si cette « falaise » qu'on lui montre vers l'extrémité orientale du port a toujours appartenu à l'île ou si elle ne marque pas un îlot anciennement détaché, ou enfin si elle n'aurait pas fait partie du continent. L'indication détaillée du relief sur la terre, des profondeurs dans la mer eût été, semble-t-il, d'un grand secours. Plus nécessaire encore serait la comparaison des constructions du port avec les restes d'époques diverses qui subsistent à terre. En l'absence de toutes ces données, il est bien difficile de se faire une idée de l'âge de ce port. Mais pour les mêmes raisons que nous avons développées tout à l'heure, nous serions plutôt porté à faire honneur de ces beaux travaux aux ingénieurs romains de l'époque impériale (peut-être aux Séleucides). Il semble que cela lèverait certaines des difficultés qui naissent de la comparaison des textes de Strabon, parlant de son temps, et d'Arrien se plaçant à l'époque du siège d'Alexandre. D'autres témoignages, comme celui du Pseudo-Scylax ou le texte des Actes des Apôtres (XXI, 5-6), se pourraient par là expliquer assez facilement. Et peut-être aussi, en admettant cette hypothèse, verrait-on qu'il n'y a pas, au fond, de contradiction absolue entre la théorie de Renan, qui raisonne sur les

textes littéraires [1], et celle du R. P. Poidebard, qui parle des objets qu'il a retrouvés au fond des eaux. Il se pourrait que l'un et l'autre ne traitassent pas de la même chose et la restitution du port Égyptien par Renan, pour l'époque d'Hiram, et les siècles suivants jusqu'à la conquête d'Alexandre, pourrait bien n'être pas incompatible avec celle qui nous est maintenant présentée et se rapporte vraisemblablement à une toute autre époque.

***

Sur le point de livrer le présent bulletin à l'impression, nous recevons le second fascicule attendu depuis longtemps, des *Inscriptions grecques et latines de la Syrie* [2]. C'est un volume beaucoup plus gros que le précédent, puisqu'il s'étend du n° 257 au n° 698. Géographiquement il comprend les inscriptions de la Chalcidique et de l'Antiochène. Nous sommes là dans la région des ruines d'églises et de monastères. Aussi les inscriptions chrétiennes sont-elles en majorité. Beaucoup étaient déjà connues depuis les expéditions célèbres qui ont révélé tout un monde chrétien disparu dans les cataclysmes du VIIe siècle. Mais la plupart ont été revues à une date récente — en général par le P. Mouterde ; — les lectures ont été contrôlées ou rectifiées, et une grande part d'inédit s'est ajoutée à une collection déjà riche. Ces textes présentent une remarquable variété. Les inscriptions funéraires sont relativement en petit nombre. Ce qui domine, ce sont les dédicaces d'églises, de monastères, d'hospices, les invocations, les acclamations, les formules de toutes sortes, les unes œuvre du dédicant, les autres empruntées à l'Écriture ou à la Liturgie. Il y a

(1) Il a, sur le récit d'Arrien (*Mission de Phénicie*, p. 565-566) des observations qui n'ont rien perdu de leur valeur, et qui se peuvent entièrement maintenir si l'on admet que les grands ouvrages du port de Tyr sont postérieurs à Alexandre.

(2) Louis JALABERT et René MOUTERDE, professeurs à l'Université Saint-Joseph de Beyrouth, *Inscriptions grecques et latines de la Syrie*. Tome second. *Chalcidique et Antiochène. Nos 257-698.* (Haut-Commissariat de la République française en Syrie et au Liban. Service des Antiquités. Bibliothèque archéologique et historique, t. XXXII). Paris, Geuthner, 1939. Un vol. in-4°, p. 141-383.

plusieurs exemplaires du fameux trisagion dit « monophysite »[1]. La formule abrégée XMΓ se rencontre souvent, et nous remarquons, au n° 271, que, dans la question tant de fois agitée du sens du ces sigles, les auteurs penchent vers l'interprétation : Χριστὸς Μιχαὴλ Γαβριήλ, — encore que, dans une autre inscription (n° 424), on trouve à peu près l'équivalent d'une autre *lectio plena* des mêmes lettres : Χριστὸς ὁ ἐκ Μαρίας γεννηθείς. Mais rien n'empêche que le chrétien qui gravait ces sigles sur la pierre ait eu en vue plusieurs significations différentes, et peut-être la formule n'a-t-elle eu tant de succès que parce qu'elle se prêtait à de multiples interprétations. Rapprochons de ces textes les n°s 391 et 459 où il est manifeste que les lettres IXΘYC doivent être lues non comme un seul mot, mais comme une suite d'abréviations. Le premier de ces textes : IXΘYC ὁ μονογ(ενής), est tout à fait probant.

Il y aurait bien d'autres choses à signaler : des termes nouveaux ou rares, des formes insolites (πυργοσηκών, au n° 316, μάκρα, au n° 438 pour désigner le sarcophage ; ἐπόϊκα, au n° 449), des noms de fonctions ou de dignités (p. ex. les périodeutes nommés aux n°s 310, 332, 421), des personnages historiques comme cet Isidore μηχανικός des n°s 348 et 349, qui semble bien être l'architecte même qui, avec Anthémius de Tralles, construisit l'église de Sainte-Sophie à Constantinople. Dans la région Qal'at Sem'an les multiples invocations à saint Syméon Stylite attestent la popularité dont il jouissait. De même, les hôtelleries que nous voyons élever dès 479 dans le bourg de Télanissos (n°s 416, 417), sont la preuve tangible de l'affluence des pèlerins une vingtaine d'années seulement après la mort du thaumaturge. D'autres textes, comme le n° 310, montrent « la vénération particulière que les Arabes chrétiens du *limes* professaient à l'égard de S. Serge » (p. 181).

(1) Et qu'il serait plus juste d'appeler : « christologique ». C'est un fait qu'on le retrouve, — mais avec l'addition : *Christe*, — dans le Missel édité par Mar Ivanios, métropolite de Trivandrum, à Pampakuda en 1934 (voir p. 25 du dit Missel). On se rappelle que l'union à Rome de Mar Ivanios et de la communauté « Malankaraise » date de 1930. Sur la *vexata quaestio* de l'usage de ce trisagion dans la liturgie des divers rites orientaux, voir J. M. Hanssens S. I., *Institutiones liturgicae de ritibus orientalibus*, t. III, Rome, 1932, p. 119-151.

Mais il faut nous borner : nous ne pouvons énumérer toutes les richesses contenues dans ce volume.

Par la forme il diffère un peu du précédent. Se pliant aux *desiderata* exprimés ici même et en d'autres recensions, l'auteur adopte une transcription plus lisible : majuscules aux noms propres, ς final distingué de l' autre σ, usage plus fréquent des copies accentuées et, dans certains cas épineux, des copies figurées ; traduction ou explication des passages difficiles. Pour les signes conventionnels, nous voyons adopter ceux du congrès de Leyde de 1934. Certains d'entre eux n'ont plus la même valeur que dans le fascicule Ier. Du point de vue typographique, cette diversité est un défaut, en deux fascicules qui se font suite avec une pagination continue. Mais le nouveau système est commode, il tend à se généraliser, et il sera suivi dans tout le reste de l' ouvrage. Aussi pensons-nous que le lecteur acceptera ce léger accroc à la rigoureuse logique (1).

Les commentaires sont généralement plus étendus qu'au premier fascicule. Dans leur concision voulue, dans leur forme peut-être un peu bien condensée, ils ont une belle plénitude, et montrent chez l'auteur responsable de la dernière rédaction — j'ai nommé le P. René Mouterde — une érudition jamais en défaut, aussi au courant des religions païennes que des multiples aspects de la liturgie, de la pratique et de la dévotion chrétienne, des questions d'histoire, d'administration de droit romain ou byzantin que des problèmes de linguistique ou d'ethnolo ie. Il y a dans ces pages une mine presque inépuisable de renseignements de toutes sortes, dont on ne pourra constater la richesse que par un long usage.

Je ne veux retenir ici qu'un détail touchant aux questions de chronologie. En rapprochant un certain nombre de textes du mois de Gorpiaios datés à la fois par l'ère d'Antioche et l' indiction, l' auteur conclut que, dans cette région, l' année officielle, après avoir eu son début au 1er octobre (comme il est d'usage avec l'ère d'Antioche), l'a transféré plus tard au 1er septembre (Gorpiaios) ; et il peut même préciser que ce

(1) Un point de détail. Les typographes ne pourraient-ils imaginer pour la parenthèse anguleuse < > une forme moins encombrante ? Il suffirait que l'angle fût obtus au lieu d'être aigu.

changement s'est fait entre 449 et 483 (1). Par là, l'année civile se conformait à l'année religieuse réglée sur l'indiction, qui est restée en vigueur dans le patriarcat melchite d'Antioche; tandis que le patriarcat monophysite s'en tenait au vieil usage antiochéen du *caput anni* au 1er octobre (Hyperberetaios).

Sur une feuille volante de quatre pages est inséré un « index provisoire » des principales particularités concernant l'onomastique, la toponymie, les cultes, l'armée, le vocabulaire. En attendant les tables générales qui viendront à la fin de l'ouvrage, cet index provisoire, dressé par le P. Henri Jalabert, sera de grand profit aux travailleurs (2).

3. — Asie Mineure.

La série des *Monumenta Asiae Minoris Antiqua* s'est accrue d'un sixième volume (3). La méthode suivie est la même

(1) Voir nos 362, 490, 524, 684. A vrai dire, il semble que dans l'un ou l'autre de ces commentaires se soient glissées quelques confusions ou coquilles. Au n0 524, on nous parle de 6e indiction et d'année 546, quand le texte grec imprimé porte les chiffres 7 et (5)47 ; mais l'écart étant le même dans les deux cas, le raisonnement tient. Au n0 490, les confusions sont plus graves et je soupçonne les typographes ou correcteurs d'en être partiellement responsables. Cette inscription, telle quelle est imprimée serait du 20 Gorpiaios 532, indiction 6 ; — donc du 20 septembre 482, (l' indiction 6 courant du 1er sept. 482 au 31 août 483). Comme l'année 532 d'Antioche correspond à 483/484, je ne vois pas quel système permettrait le synchronisme. Si on lit, comme dans le commentaire : ind. 7, l'inscription est du 20 septembre 483 et elle tombera dans l'année 532 d'Antioche, *à condition que cette année ait commencé au 1er septembre*. C'est en somme ce que veut dire le commentaire. Mais pourquoi imprime-t-il expressément que la 7e indiction « court du 1er septembre 482 au 1er septembre 483 » ? On devine là des corrections incomplètement ou indûment introduites dans un texte qu'elles ont brouillé.

(2) Nous recevons au dernier moment une importante étude sur deux nouvelles ruines d'églises syriennes: J. Mattern, R. Mouterde et A. Beaulieu, S. J., *Dar Ṣolaib*. I. *Les deux églises*. II. *Mosaïque « prophylactique »*. *Le décor*. (*Mélanges de l'Université S. Joseph*, Beyrouth, t. XXII, fasc. I, 1939). Gr. in-8o, 48 pages, 20 planches, 12 figures.

(3) W. H. Buckler, W. M. Calder, *Monumenta Asiae Minoris Antiqua*. Vol. VI. *Monuments and documents from Phrygia and Caria*. (Publication of the American Society for Archæological research in Asia Minor). Manchester, University Press, 1939. Un vol. in-4o, xxii-166 pages, 73 planches en phototypie.

que dans les deux précédents [1]. Ainsi la publication qui, dans les débuts, avait marqué un peu d'hésitation [2], prend maintenant sa forme définitive. Il ne reste d'autre vœu à formuler sinon qu' elle progresse, malgré les difficultés des temps, et s'achève rapidement. Ce sera une compensation pour d'autres recueils épigraphiques qui semblent avoir connu la panne irrémédiable.

Le volume, comme l'indique le texte, s'étend à une partie de la Phrygie et de la Carie. Les monuments recueillis sont rangés par cités, chacun rapporté à la ville d'où il provient, — ce qui ne répond pas du tout à leur état actuel de dispersion. La plupart sont des monuments épigraphiques. Il y a aussi, en petit nombre, des fragments de sculpture qui ne sont pas sans intérêt. Beaucoup d' inscriptions avaient déjà été vues par les devanciers des explorateurs actuels; mais leurs lectures ont été vérifiées et parfois corrigées. Il arrive aussi que, la pierre n'étant plus intacte aujourd'hui, certaines parties de textes ne puissent être données que d'après les copies anciennes, ce que les éditeurs expriment en les soulignant.

Une brève introduction précise la part qui revient à chacun des deux auteurs principaux et à plusieurs autres collaborateurs, parmi lesquels nous avons le plaisir de voir le nom de M. Louis Robert. On nous indique sommairement les diverses campagnes où se fit la récolte des matériaux. Elles remontent aux printemps des années 1933 et 1934. Puis, quelques rapides indications topographiques sur les cités qui figureront, dans le volume, comme titres des chapitres. La plupart de ces villes étant fort connues, les éditeurs n' ont pas jugé nécessaire de s'étendre longuement, ni d'apporter des documents cartographiques. Exception pour Hérakleia, moins souvent décrite, dont on nous donne, p. XIII, un plan sommaire montrant, avec le figuré du terrain, le site de la ville antique et du village moderne de Vakif, qui lui est contigu.

Dans le corps du volume les monuments sont distribués par cités; et dans chaque chapitre on a d'abord les inscrip-

[1] Voir nos bulletins IV et VII (*Orient. christ.*, XXXIV, 1934, p. 197-199 et *Or. chr. per.*, IV, 1938, p. 555-556).

[2] Voir notre bulletin III (*Orient christ.*, XXVIII, 1932, p. 238-247).

tions païennes rangées par catégories, puis les chrétiennes, puis les monuments anépigraphes : fragments de décoration architecturale ou de statuaire. A l'encontre de ce que nous avons constaté dans le volume précédent, les inscriptions chrétiennes sont ici très nombreuses, et cela ne surprendra pas. Beaucoup sont de christianisme manifeste et — pourrait-on dire — manifesté. Il y a aussi les crypto-chrétiennes [1] qui ne laissent deviner leur religion que par des indices assez ténus. Observons que les éditeurs ne tiennent plus (p. XVIII) la formule τὸν θεόν σοι μὴ ἀδικήσεις pour une preuve certaine de christianisme. Toutefois les tables finales rangent parmi les chrétiennes les trois inscriptions (nos 321, 323, 363) où elle se rencontre en ce volume.

A qui voudra parcourir ces textes d'époques diverses et de caractères très variés, ainsi que leurs brefs commentaires, nous pouvons promettre plus d'une constatation intéressante. Pour nous en tenir aux seules inscriptions plus en rapport avec ce qui fait l'objet du présent bulletin, signalons quelques termes nouveaux : νεόθηροι, au n° 227, qui sont probablement des nouveaux convertis ; un ψαλταναγνώστης, au n° 237, qui paraît cumuler les fonctions de chantre et de lecteur ; le mot κιβώριον (écrit : κιβωρεν), au n° 339, pour désigner le tombeau ; un ἀκουβίτιον, au n° 84, qui semble être une « salle à manger », et celle-ci était destinée à une mystérieuse association chrétienne dont les membres se donnaient le nom de « Chrysampelitai ». Voir au n° 171, la formule : ὁ Θεὸς τῶν ἁγίων... (et deux saints sont nommés), avec les références à d'autres textes pareils. Au n° 335, qui est juif, menace contre les violateurs de la tombe et leur descendance de « toutes les malédictions qui sont écrites dans le Deutéronome ». Un autre exemple — le seul connu — de cette menace est cité au même endroit d'après Ramsay. Malédiction juive à mettre en parallèle avec celle que les chrétiens employèrent couramment à partir du IVe siècle : celle des 318 Pères ! Dans le présent volume l'imprécation chrétienne habituelle est la formule plus ancienne :

(1) Nous employons ce mot consacré, bien qu'il ne plaise pas à M. Calder, comme nous l'apprendra le volume des *Anatolian Studies* ci-dessous analysé.

ἔσται αὐτῷ πρὸς τὸν Θεόν, avec ses différentes variantes, sur laquelle nous reviendrons à la recension suivante (1).

Le volume comprend 416 numéros. En supplément est donnée la liste (nos 1*-227* — quelques-uns sont doublés) des inscriptions provenant des mêmes localités, qui sont publiées ailleurs et ne figurent pas dans le volume. On a donc une série d'environ 600 textes qui constituent un corpus épigraphique complet — pour l'heure actuelle — des localités envisagées.

Comme le précédent, le volume se termine par une quinzaine de tables, très détaillées et fort bien dressées. Notons en particulier la table de concordance entre les nos du présent volume et ceux des autres publications où les mêmes inscriptions se rencontrent.

Inutile de louer les planches en phototypie, toutes parfaitement claires, où sont représentés (photo directe ou d'estampages) tous les monuments, à très peu d'exceptions près.



Il y a dix-sept ans, MM. Buckler et Calder éditaient un riche volume d'*Anatolian Studies* offert à Sir William Mitchell Ramsay, le vétéran des recherches archéologiques en Asie Mineure, que nous avons eu le regret de perdre l'année dernière. Voici, sous la même forme et le même titre, un nouveau volume édité par MM. W. M. Calder et Joseph Keil et dédié à M. William Hepburn Buckler (2). C'est ce dernier qui prend, peut-on dire, la place du maître disparu à la tête de la brillante équipe appliquée à l'exploration de l'épigraphie anato-

(1) Y a-t-il bien une ère byzantine employée au n° 386 ? Il serait surprenant de la trouver avant la fin du VI° siècle. D'après l'estampage, il semble qu'il ne faut pas lire autre chose que μ(η)νὶ Νοεμβρίῳ ς (6 novembre, sans indication d'année, comme il arrive fréquemment). – Par contre, nous considérerions la date du n° 340 non comme « imperial dating » (*Index* X), mais comme « byzantine », car le nombre disparu après le nom de Basile n'indiquait certainement pas l'année du règne, mais l'an de la création du monde.

(2) *Anatolians studies presented to William Hepburn Buckler,* edited by W. M. Calder and Joseph Keil. Manchester University Press, 1939. Un vol. in.8°, xviii-382 pages, 12 planches, figures dans le texte.

lienne. *Uno avulso non deficit alter*. Heureux le domaine archéologique qui voit se déployer de telles activités !

Comme le précédent volume, celui-ci se compose de travaux séparés, présentés suivant l'ordre alphabétique des auteurs. Ce sont presque les mêmes noms qui reviennent à la table des matières ; mais quelques-uns sont nouveaux, ceux de la jeune génération qui aspire à prendre la relève. A côté d'eux, on voit figurer des noms illustres depuis longtemps, y compris celui de William M. Ramsay lui-même, qui nous donne une savante étude sur différents points d'histoire touchant aux origines de la province de Galatie (notamment sur l'ère Galate dont il fixe le début à l'année 20 — et non pas 25 — avant J.-C.).

Il ne saurait être question d'analyser ici ces multiples travaux, tous remarquables à divers titres. Le sujets sont variés, mais se rapportent pour la plupart à l'épigraphie, l'histoire ou la numismatique de l'Asie Mineure à l'époque gréco-romaine ou au début du bas empire. Il y a des incursions dans le champ des antiquités hittites ou cariennes, et de la céramique anatolienne de haute époque. Les langues sont diverses ; mais l'anglais domine de beaucoup. Il y a du français et de l'allemand. M. Hondius écrit en latin.

Signalons quelques détails un peu au hasard. M. Calder étudie la formule dite « euménienne » : ἔσται αὐτῷ πρὸς τὸν Θεόν et ses variantes. Il prouve qu'à l'encontre des réserves faites par plusieurs (en particulier par nous, *Bulletin* n° IV, dans *Orient. christ.* XXXIV, 1934, p. 199), la formule doit être considérée comme proprement chrétienne. Il montre comment elle s'est répandue hors de la Phrygie, où elle avait pris naissance. Nous lui donnons raison sur tout cela. Son exposé est plein d'observations pertinentes et il s'appuie sur nombre de textes inédits, notamment d'Apamée, que l'on trouvera dans le tome VI des *Monumenta Asiae Minoris Antiqua* ci-dessus recensé.

Brève contribution de M. C. W. M. Cox qui apporte l'épitaphe d'un évêque Héortasios, τίμιος εὐνοῦχος, du milieu du IVe siècle. Si le mot d'εὐνοῦχος, dont on fait ici un titre d'honneur, doit être pris au sens propre, il est difficile que le défunt ait appartenu à l'église orthodoxe après les interdictions du concile de Nicée. Mais peut-être, comme le suggère l'édi-

teur, sans toutefois se prononcer nettement, s'agit-il en langage figuré — et scripturaire — d'un de ces *eunuchi qui se ipsos castraverunt propter regnum caelorum* (Mat., 19, 12).

M. Cumont, utilisant les découvertes du siècle présent, relatives au culte de Mithra, faites en Asie Mineure (elles sont encore peu nombreuses) — et quelques autres aussi — montre comment notre savoir, sur ce point, a été enrichi ou corrigé depuis la publication des remarquables recherches qui lui ont assuré la célébrité.

Le R. P. Delehaye traite des actes de saint Timothée sur lesquels les récentes fouilles d'Éphèse ont attiré l'attention. Il se refuse à leur reconnaître l'antiquité et l'autorité que certains ont essayé de leur attribuer, et pense que le culte de S. Timothée ne s'est développé et sa fête ne s'est établie à Éphèse qu'après que ses reliques en furent transférées à Constantinople par l'empereur Constance.

M. Hondius présente un monument de forme singulière: fragment d'un de ces sarcophages dits « Asie Mineure » qui, réduit à une seule niche, avec ses colonnes torses, sa coquille, son fronton triangulaire, a été privé du motif sculpté qui le décorait, pour recevoir à la place une brève inscription honorifique, d'ailleurs peu importante (IV[e] siècle). Mais ce mode de remploi, qui se multipliera dans la suite, est rare à une date aussi ancienne.

M. Louis Robert commente, avec son habituelle érudition, trois inscriptions, dont la première trouvée à Smyrne et très mutilée, contenait une lettre de César adressée, non à Smyrne, comme le pensait le premier éditeur, mais à Pergame. La seconde est un long décret d'Aphrodisias pour honorer un athlète: texte d'une rédaction ampoulée et confuse, qui est parfaitement expliqué et comparé aux documents semblables que nous possédons. A cette occasion est précisé, par de nombreux rapprochements, le sens de certaines expressions plus ou moins obscures, notamment de la κρίσις τῶν ἀνδρῶν.

Pour égayer un volume dont la composition est assez austère, M. David M. Robinson a été invité à traiter une question d'art, et plus précisément de sculpture. Il nous apporte trois belles têtes de marbre qui font partie de sa collection, à Baltimore, et qui proviennent de Şar Üyük près

d'Eskişehir et de Rhodes. D'excellentes planches les montrent sous tous les aspects: de face, de profil, de trois quarts. La première surtout est remarquable: copie d'époque romaine d'un original grec du milieu du Ve siècle avant J.-C.

Le volume est illustré d'une dizaine d'autres planches, et il est imprimé avec cette perfection à laquelle nous a habitués la Manchester University Press. Il se termine par de bons index et s'ouvre sur la riche bibliographie des travaux de M. Buckler.

4. — Constantinople et art byzantin.

Nous avons signalé dans un précédent bulletin (*O. C. P.*, II, 1936, p. 470-471), le volume de MM. Ernest Mamboury et Théodore Wiegand sur les palais impériaux de Constantinople entre l'Hippodrome et la mer. Album de planches, disions-nous, dû presque entièrement à l'habile dessinateur qu'est le premier des deux auteurs. Le deuxième se réservait la rédaction du commentaire. Mais depuis la mort du regretté M. Wiegand, on peut se demander si ce volume de texte verra jamais le jour.

Voici un autre ouvrage du même genre, complet celui-là, où nous retrouvons le nom et la collaboration très active de M. Mamboury. Il s'agit du compte rendu des fouilles exécutées, de 1921 à 1923, par le corps d'occupation français, dans les terrains vagues situés entre les murs de soutènement du vieux serail et la muraille byzantine de la Marmara. L'Intendance militaire y ayant installé une partie de ses dépôts, un heureux hasard lui fit découvrir de vastes souterrains, où elle eût tôt fait de loger son vin. Cependant, parmi des vicissitudes diverses, des recherches furent organisées avec le concours de M. Mamboury d'abord, puis de M. Théodore Macridy Bey, comme représentant du Musée, dont il était alors directeur adjoint, enfin de M. R. Demangel, membre sortant de l'École française d'Athènes (aujourd'hui directeur de cette même École), comme conseiller technique détaché par le Haut-Commissariat français. Ces travaux gênés par les installations militaires, plusieurs fois interrompus par suite de conflits d'attributions ou par des mesquineries administratives, n'ont pu

donner que des résultats fragmentaires. Ceux-ci néanmoins sont importants et, complétés par quelques sondages en 1933, ils se trouvent exposés dans le volume que nous présentons, œuvre de M. Mamboury pour la partie graphique et de M. Demangel pour le commentaire (1).

Nous n'avons pas à répéter ici ce que nous avons dit de la clarté en même temps que de l'élégance des dessins de M. Mamboury : relevés d'ensemble, plans, coupes, élévations, détails d'architecture, de sculpture, de céramique. Mais le présent volume a, sur celui qui était publié avec M. Wiegand, le précieux avantage qu'il nous offre, à la planche I, un excellent plan d'ensemble à grande échelle (environ 1 : 1500) de tout le terrain étudié. Ce plan, fruit de longues stations en dehors des périodes de fouilles, sera des plus utiles ; car il donne, pour la première fois, la position exacte de nombre de monuments jusqu'à présent mal situés ou tout à fait inconnus. Qu'il suffise de dire que nous y trouvons le relevé précis et détaillé d'un bon kilomètre de la muraille maritime. A ce plan d'ensemble s'ajoute, pour la région des Manganes, deux autres plans de topographe, à échelle triple, et pour chacun des monuments, de nombreux plans d'architecte (2).

Le volume de texte est de la plume de M. Demangel, un savant doublé d'un artiste sensible à la beauté des sites et des monuments. On a autant de plaisir que de profit à le lire. Après un bref historique des fouilles, il décrit et il étudie lès monuments suivant l'ordre topograpique (3). Les plus importants sont, à coup sûr, ceux qui forment le groupe de l'église de Saint-Georges, du couvent et du palais des Man-

(1) R. Demangel et M. Mamboury. *Le quartier des Manganes et la première région de Constantinople.* (*Recherches françaises en Turquie* publiées sous la direction de M. R. Demangel, IIe fasc.). Paris, E. de Boccard, éditenr, 1939. Un volume in-4⁰, 171 pages, 212 figures, XIV planches.

(2) Ces divers plans annulent tous ceux qui ont été publiés dans Karl Wulzinger, *Byzantinische Baudenkmäler zu Konstantinopel,* Hannover, 1925, chap. I.

(3) « La chronologie des monuments est trop incertaine pour permettre de renoncer, en faveur de l'ordre historique, à la clarté du plan topographique, *qui est le véritable plan archéologique* », dit M. D. en son avant-propos (p. I). Nous avons plaisir à citer cette maxime qui a toujours été nôtre et que confirment, d'une manière éclatante, la confusion et l'obscurité de certaines synthèses qui se substituent à l'étude de monuments.

ganes et de l'église du Saint-Sauveur. De tout cela, il ne reste que les substructions; mais elles sont en parfait état, et dans certains cas, comme pour l'église de Saint-Georges, on y lit nettement le plan des édifices qu'elles portaient. De ces édifices, l'auteur, en un récit vivant, trace l'histoire dans la mesure où le permettent les textes conservés: textes très souvent rendus plus clairs par la disposition des lieux enfin connue. A la suite, viennent des notes plus sommaires sur le quartier méridional de la première région : particularités de la muraille maritime, diverses citernes éparses çà et là. Enfin, une étude étendue sur un édifice octogonal avec piscine intérieure, qui fut un baptistère ou plutôt un *ayasma* du couvent de l'Hodigitria.

Suivent deux appendices. Dans le premier, catalogues des objets trouvés au cours des fouilles: fragments de toutes sortes, parmi lesquels on notera de curieux débris de bas-relief (fig. 171, 172: restes de personnages agenouillés), plusieurs beaux chapiteaux à figures animales (fig. 144-146) ou angéliques (fig. 151-153), un chapiteau théodosien parfaitement conservé (fig. 154) [1], une infinité de tessons byzantins, de monogrammes, de marques d'amphores (dessins de C. Pichoret et E. Mamboury). Le second est une étude très suggestive sur la fameuse Vierge orante de Gulhané, aujourd'hui au Musée. « De la beauté tout court, pure, irréelle, faite pour toucher par sa grâce spirituelle l'âme mystique des croyants qui venaient se prosterner devant elle », voilà comment M. Demangel définit cet admirable relief, où il a raison de reconnaître une imitation non pas, comme on l'a dit, de la sculpture antique, mais plutôt du travail fin et précieux des ivoiriers du Xe siècle. Détail qui surprend dans une œuvre de cette qualité: les mains étaient percées pour laisser jaillir des flots d'une eau sanctifiée. On en a d'autres exemples.

L'ouvrage, comme l'on voit, fidèle écho de fouilles menées à bâtons rompus, en des circonstances difficiles, ne prétend pas résoudre toutes les questions qui se posent sur la topographie de cette région de Constantinople, hier encore une des plus mal connues. L'auteur en a conscience. Modes-

[1] Presque identique au chapiteau théodosien que nous avons publié dans notre *Voix des Monuments*, 1930, pl. XXII, 1.

tement, il se défend d'avoir voulu faire autre chose que « de poser quelques jalons et de préparer des bases de départ aux archéologues qui pourront reprendre l'étude topographique et historique de la région ». Et il termine son avant-propos par ce souhait auquel nous nous associons : « Des fouilles méthodiques sont encore nécessaires. Elles pourraient, en rendant la vie à l'un des plus brillants quartiers de Byzance, transformer des ruines inertes en un magnifique jardin du passé, où les touristes et les poètes iraient en pèlerinage après le forum de la Ville des Césars ou l'agora d'Athènes : ils y trouveraient autant d'histoire et une vue infiniment plus belle ».

***

M. Hugo Buchthal, du Warburg Institute, ayant fait reproduire, pour des fins personnelles, les miniatures du Psautier de Paris (gr. 139), il s'est trouvé que les nouvelles photographies étaient notablement meilleures que celles autrefois publiées par M. Henri Omont. Il a pensé qu'il pourrait être utile de les publier à leur tour [1]. En effet, pour cette partie, le riche recueil de fac-similés, dont nous a donné deux éditions successives (1902, 1929, — cette dernière, très accrue) l'ancien conservateur des manuscrits de la Bibliothèque Nationale, devra désormais céder le pas à la nouvelle série de phototypies, presque toujours plus claires et plus détaillées. Depuis une quarantaine d'années, les procédés photographiques ont progressé, et les plaques panchromatiques ont raison de ces tons rouges qui faisaient le désespoir des photographes au temps de notre jeunesse.

Mais là n'est pas le principal mérite de l'ouvrage. Il réside dans l'étude extrêmement approfondie de ce manuscrit sur lequel on a déjà tant discuté. Les conclusions sont conformes aux idées généralement admises, mais elles sont précisées et confirmées par de nouveaux arguments. La théorie

[1] Hugo Buchthal, *The Miniatures of the Paris Psalter. A study in Middle Byzantine Painting* (*Studies of the Warburg Institute*, edited by Fritz Saxl, vol. 2). The Warburg Institute, London, 1938. Un vol. in-folio, 84 pages, XXIX planches groupant 98 phototypies.

qui voudrait voir, dans cette illustration, d'antiques miniatures insérées en un manuscrit du Xe siècle est résolument écartée; de même, celle qui, tout en admettant une composition médiévale, la jugerait faite d'éléments directement empruntés à l'antique. Les images sont attribuées à la première moitié du Xe siècle et, plus précisément. à son deuxième quart. Elles dériveraient d' une illustration de l' Ancien Testament dont l'influence se fait sentir aussi dans le Grégoire de Nazianze de Paris; et d' un manuscrit à l' autre le développement du style est sensible. Cette illustration elle-même, dont la date et l' origine ne sauraient actuellement être déterminées, — l' auteur ne voit pas de raison péremptoire de l' attribuer à Alexandrie, — semble avoir eu la forme continue que l' on retrouve dans le *rotulus* de Josué, et c' est d' elle que serait sortie, par un lent processus, la série d'images que l'on trouve au Psautier et aux autres manuscrits qui peuvent lui être comparés.

L' auteur est naturellement amené à caractériser ce que l' on appelle « la Renaissance byzantine du Xe siècle », qui serait un retour à l'antique préoccupation des valeurs plastiques et à la concentration en un sujet unique des épisodes successifs qu'offre la réalité. Deux choses étroitement liées au fait que la peinture narrative des anciens cycles fait place aux compositions isolées. La cause de ce changement pourrait être cherchée dans les habitudes de la peinture profane durant la persécution iconoclaste. Peinture qui, puisant aux sources antiques, aurait remis en honneur les conceptions artistiques de l'hellénisme. Puis, après la fin de la persécution, les mêmes tendances et les mêmes habitudes auraient pénétré la peinture religieuse. Dans le domaine de la miniature, c'est au Psautier de Paris qu' elles se seraient manifestées de la façon la plus parfaite: c'est là que, malgré des faiblesses inhérentes à toute œuvre médiévale, revit au mieux, et pour un bref espace de temps, l' esprit de l'art hellénistique; car dans le Grégoire de Nazianze il ne se montre pas encore dans sa plénitude, tandis que dans le Ménologe de Basile II, il est déjà sur le déclin.

Toutes ces considérations sont appuyées de multiples exemples. A la suite des quatorze premières planches qui représentent les quatorze miniatures du Psautier de Paris,

quinze autres groupent plus de quatre-vingts sujets empruntés à l'antiquité profane, à l'ancien art chrétien, ou à la miniature byzantine. Cette illustration de référence, très riche et très variée ajoute beaucoup à l'intérêt et à l'utilité de l'ouvrage [1].



Malgré les nombreuses vicissitudes de son histoire, le Patriarcat orthodoxe du Phanar a conservé dans son trésor une série d'objets d'art point négligeable. Elle a été étudiée, en 1933, par M. Georges Sotiriou, le Directeur du Musée chrétien d'Athènes, qui fut aidé en ce travail par Mme Sotiriou dont nous avons eu d'autres fois l'occasion de louer en même temps le goût et l'érudition. De là est sorti un beau volume, bien imprimé, orné de planches excellentes, qui constitue le catalogue illustré de toutes ces richesses [2]. Il commence par une brève histoire de la résidence patriarcale depuis la prise de Constantinople, et par une description générale des bâtiments où elle est actuellement installée: église et demeure du patriarche.

Puis vient la description détaillée du mobilier liturgique de l'église et des icones qui la décorent. Parmi ces dernières, il faut signaler deux icones en mosaïque, l'une de la Vierge Pammakaristos, l'autre de saint Jean Baptiste, qui récemment débarrassées de la poussière et de la crasse qui les obscurcissaient, sont apparues tout à fait remarquables. L'auteur les attribue au XI[e] siecle. La première est presque intacte. Dans la seconde, plus endommagée, le personnage de saint Jean, plein de noblesse, est en grande partie conservé. A ses pieds était agenouillé un suppliant dont il ne reste

[1] Deux petites chicanes de détail. Du point de vue typographique, le livre serait admirable n'étaient certaines mises en pages par trop boiteuses (p. 25, 66-67, etc.). Et pourquoi l'auteur transforme-t-il ici (et ailleurs) l'actuel préfet de la Bibliothèque Vaticane, le R. P. Dom Anselme M. Albareda en Mgr Alfonso M. Albareda ?

[2] G. Sotiriou, professeur à l'Université d'Athènes, membre de l'Académie, Κειμήλια τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου. Πατριαρχικὸς ναὸς καὶ Σκευοφυλάκιον. Athènes, 1938. Un vol. in-4°. 114 pages, 30 figures dans le texte, 64 planches.

que la tête. D'autres icones peintes sont plus récentes, mais dignes d'intérêt.

Une seconde section de l'ouvrage traite des objets contenus dans le trésor: vêtements liturgiques brodés ou tissés, de date relativement récente, mais remarquables par leur richesse et par les sujets dont ils sont décorés, bâtons pastoraux, *encolpia*, vases sacrés et autres accessoires liturgiques. Évangéliaires enfin, ornés de miniatures, qui sont décrits avec soin et dont l'illustration est reproduite dans les planches. L'un date du XIe siècle, huit autres du XIIe, quatre du XIIIe. Collection, on le voit, d'une belle antiquité et d'une grande valeur artistique, à laquelle s'ajoutent d'autres manuscrits plus récents, bibliques ou liturgiques.

Des tables bien dressées rendent la consultation du volume plus aisée.

***

De cette publication nous rapprocherons une belle brochure, assez mince, mais magnifiquement imprimée par les soins du Musée Bénaki d'Athènes. Le texte est dû à Mlle Anna Apostolaki, qui nous avait déjà donné, il y a quelques années, une excellente étude sur les étoffes coptes du Musée des Arts décoratifs d'Athènes [1]. Il s'agit cette fois d'une seule pièce: un fragment d'étoffe de grande valeur, appartenant au Musée Bénaki [2]. L'origine précise est inconnue. Mais le morceau, de belles dimensions (1 m. 55 × 0 m. 75), provient certainement d'Égypte. C'est un débris de tenture où l'on voit la partie supérieure d'un groupe de trois personnages, Aratus entre les muses Uranie et Calliope, sous trois arcades: décor rappelant celui des célèbres sarcophages d'Asie Mineure. Les visages sont en bon état et fort beaux. Celui d'Aratus a la vie et l'expression d'un portrait. L'auteur, qui déploie une grande érudition, compare cette image à celles que nous ont laissées la numismatique et la statuaire antique: la ressemblance est indéniable. Si nous ne sommes pas sûrs d'avoir là

(1) Voir notre *Bulletin*, IV (*Orient christ.*, XXXIV, 1934, p. 211-213).

(2) Anna Apostolaki. Εἰκὼν τοῦ Ἀράτου ἐπὶ ὑφάσματος. (Μουσεῖον Μπενάκη. Ἀθῆναι.) Athènes, 1938. Un vol. in-4°, 39 pages, 10 figures.

les traits véritables de l'homme, — qui, lui, n'était pas beau, — nous voyons le type qu'on lui attribuait à l'époque hellénistique et romaine. D'autres comparaisons rapprochent cette composition de plusieurs autres (en mosaïque ou miniature), où le même Aratus est représenté avec une muse. Enfin les sarcophages qui montrent sous une triple arcade Homère entre l'Iliade et l'Odyssée, ou un poète ou philosophe entre deux muses, ont avec la composition qui nous occupe une telle ressemblance que celle-ci en est certainement inspirée directement ou indirectement. Avec prudence, et sans vouloir donner à son affirmation un caractère absolu, l'auteur date la pièce du milieu du second siècle au début du IIIe, et y reconnaît déjà certains caractères qui se développeront dans la haute époque byzantine. Les visages sont nimbés.

Un appendice sur l'histoire et l'œuvre d'Aratus termine l'ouvrage.

5. — **Roumanie. - Occident et Orient.**

Pour sa thèse de doctorat, M. Victor Brătulescu a entrepris une étude d'ensemble sur la miniature et la décoration des manuscrits en Roumanie, en prenant pour base un groupe plus restreint : les manuscrits du Musée d'art religieux à Bucarest (1). Il commence par dresser la liste des manuscrits illustrés actuellement possédés par les bibliothèques et trésors de Roumanie. ou provenant des anciennes écoles moldaves ou valaques et conservés à l'étranger. La série des manuscrits grecs comprend 24 numéros ; celle des slavons, 60 numéros. Ces chiffres ne donnent pas, d'ailleurs, la proportion exacte de la production dans les deux langues des anciens ateliers roumains, car il faut tenir compte de l'importation surtout parmi les anciens manuscrits.

Le corps de l'ouvrage porte sur une douzaine de manuscrits appartenant — au moins en majeure partie — au Musée d'art religieux. L'étude est menée avec grand soin et

(1) Victor Bratulescu, *Miniaturi şi manuscrise din Museal de Artă Religiosă,* Bucarest, 1939. Un volume in-8°, 172 pages, 26 figures, 71 planches hors texte, la plupart en couleurs.

accompagnée de reproductions excellentes en couleurs. (Quelques phototypies seulement pour représenter des reliures en argent repoussé, à sujets iconographiques). Les manuscrits ainsi choisis sont comparés avec les autres, ce qui permet d'arriver à des conclusions générales. Nous regrettons de ne pouvoir suivre l'auteur que par un résumé français placé à la fin du volume, et qui ne s'étend pas à toutes les parties de l'ouvrage. Nous y trouvons des observations pertinentes, par exemple celles-ci, que dans les manuscrits slavons, la décoration est plutôt linéaire, et dans les grecs, végétale: chacun de ces genres d'ornement est en rapport avec le caractère de l'écriture qu'il accompagne. Ou encore, que pour chaque manuscrit l'ornemaniste adopte un thème particulier qu'il s'efforcera de varier à l'infini: là toute la décoration végétale sera dérivée de l'œillet, et là de la tulipe. Il faut d'ailleurs observer que ces manuscrits, pour la plupart tardifs (XVIe-XVIIe sciècles), présentent beaucoup plus souvent de la décoration ornementale que de la miniature proprement dite. On trouve cependant, dans deux exemplaires des Évangiles et des Actes des XVe et XVIe siècles, la série ordinaire des quatre évangélistes; mais c'est de la miniature grecque. Les reproductions en couleurs de la première série, qui se complète par l'image des apôtres Pierre et Paul (pl. I-V), nous montrent de beaux morceaux dont on peut se demander s'ils ne seraient pas antérieurs au manuscrit que l'on nous dit daté de 1434 [1]. La deuxième série d'évangélistes, plus récente, n'est représentée que par des dessins au trait: les compositions sont plus compliquées et les figures ont moins de noblesse. Dans les manuscrits proprement roumains — où l'auteur distingue des caractères différents, suivant qu'ils sont d'origine moldave ou valaque — l'influence byzantine se fait

[1] Peut-être est-ce la raison pour laquelle on ne semble pas d'accord sur la date de ce manuscrit? Si nous comprenons bien, il s'agit du n^0 1 de la liste générale p. 9 et 145, où il est daté XIIIe-XIVe siècle. D'autre part, une note de la p. 22 nous avertit qu'il s'est trouvé quelqu'un pour le dater, mais à tort, XIIe-XIIIe siècle. N'y a-t-il pas un désaccord de même genre, au sujet du n^o suivant, entre les dates des pages 10, 146 d'une part et 29 de l'autre? — Il semble qu'on pourrait relever çà et là quelques confusions de chiffres ou coquilles: p. 89, la date sur la couverture de l'évangéliaire slavon de 1583 ne doit pas être transcrite 7159, mais 7150.

moins sentir que celle de l'ornementation slave où se retrouvent de vieux motifs asiatiques.

***

L'activité de M. Stefanescu est infatigable. Il n'y a guère de nos bulletins où son nom ne revienne, souvent pour des ouvrages considérables. Sans compter les excursions dans le domaine de la liturgie, il nous a promenés tour à tour à travers toutes les parties de la Roumanie actuelle, en quête de monuments de l'architecture et de la peinture religieuse. Voici un nouveau volume qui semble s'annoncer comme le dernier d' une longue série, — encore que l' auteur laisse entendre qu'il pourrait bien être suivi d'un livre de caractère différent où l'on trouverait la synthèse de tant d'études de détail.

Le titre complexe (1) indique assez bien, — mais peut-être pas complètement, — ce qu'est le nouvel ouvrage: une sorte de recueil de mélanges plutôt que cette étude sur les influences byzantines et lombardes en Transylvanie que l'on pourrait attendre à juger par les mots mis en relief dans la disposition du frontispice. En fait, il s'agit d'abord d'un certain nombre de monuments de Transylvanie appartenant à des groupes distincts. Trois églises « lombardes » remontant aux XIIIe-XIVe siècles, conservant des restes de décors anciens plus ou moins apparentés à ceux de Ravenne, ou à d'autres monuments d'Italie subissant l'influence byzantine. Puis « les églises des Saxons » c'est-à-dire des colonies germaniques diverses qui pénétrèrent en Transylvanie à partir du XIIe siècle: trois édifices sont étudiés, échelonnés du XIIIe-XIVe au XVIe, où paraît l'influence gothique. Un autre groupe, plus nombreux (une vingtaine d'églises) est celui du pays des Szécklérs. Les monuments datent du XIIIe au XVIe siècle et se rattachent à l'activité des Cisterciens. Les décorations sont remarquables par le nombre des sujets empruntés à l'histoire

(1) I. D. Stefanescu, professeur à l'Université de Iași (Roumanie) et à l'Université catholique de Paris, *L'art byzantin et l'art lombard en Transylvanie. Peintures murales de Valachie et de Moldavie.* (*Recherches d'iconographie et d'histoire*). Paris, Geuthner, 1938. Un vol. grand in-4°, IX-166 pages, 15 figures dans le texte, 56 plBnches en phototypie.

ou aux légendes hongroises. Il y a en particulier des scènes de batailles entre Hongrois et Coumans qui fournissent de précieux renseignements sur ce peuple mal connu. Naturellement, ces peintures profanes sont accompagnées d'autres images de caractère religieux qui seraient à rapprocher de celles de l'Italie méridionale. Dans l'architecture des monuments, les éléments gothiques l'emportent.

Dans une seconde partie de l'ouvrage, qui est tout aussi considérable (elle commence p. 73), l'auteur donne une série de compléments à ses études précédentes sur les peintures murales de Valachie (p. 73-80) et sur celles de Moldavie (p. 81-144). Ce sont des notices séparées qui visent surtout à l'identification des scènes et à la reconstitution des cycles iconographiques. Suivent, sans transition, la bibliographie et les tables.

On aimerait, à la fin du volume, une conclusion générale, qui nous sera probablement donnée dans le livre de synthèse auquel nous faisions allusion tout à l'heure. Les monuments roumains sont importants en raison des multiples influences qui s'y mêlent. Ceux de Transylvanie surtout sont instructifs de ce point de vue, ce pays ayant été au confluent des courants divers qui, venus d'Orient et d'Occident, du Nord et du Sud, s'y sont mêlés et confondus. Byzance et l'Allemagne, la France et l'Italie, sans compter les Slaves et l'Asie, y ont laissé leur empreinte [1].



Avec un beau courage, M. Jean Hubert s'est attaqué à une matière difficile. Il a entrepris d'écrire l'histoire de l'architecture religieuse en France du Ve au Xe siècle. C'est ce qu'il appelle l'art pré-roman. Le volume qu'il nous donne

[1] Quelques changements d'ordre matériel auraient rendu le volume d'un usage plus pratique. Vu leur nombre par rapport à celui des pages et leur groupement, les planches auraient gagné à être réunies à part, au lieu d'être intercalées dans le texte. Et l'on voudrait savoir comment se servir de la carte (avec transparent) insérée en face de la p. 156. Le carton intitulé « Observations » reste pour nous plein de mystères. Et les doubles traits noirs qui relient nombre de grandes villes?...

sous ce titre [1] n'est, semble-t-il, que le prélude d'études ultérieures. Comme il le dit justement, ce domaine est encore presque inexploré: il convient tout d'abord d'en dresser l'inventaire, de formuler les problèmes qui se posent à son sujet. Après quoi viendra le temps d'en faire l'histoire proprement dite.

A exécuter la première partie de ce programme, M. Hubert a consacré de longues années et une application sans défaillance. Il a dépouillé une multitude de publications, des bulletins de sociétés locales, des plaquettes rares, pour se mettre au courant des fouilles et recherches entreprises dans les anciennes églises de France; il a scruté les vieux auteurs pour y trouver des indications relatives à des monuments disparus; il a fouillé quantité d'archives où il a trouvé des plans, des descriptions d'édifices démolis au cours des trois derniers siècles. Le lecteur sera surpris de voir énumérer une longue liste de monuments pour cette époque dont il croyait peut-être qu'il ne reste presque plus de vestiges en France. Et il convient de noter que ne sont retenus ici que les monuments de date certaine, c'est-à-dire ceux dont on peut indiquer avec certitude, sinon l'année, du moins la période dans laquelle ils ont été construits (règne, épiscopat, etc.). Sont écartés tous ceux dont la datation est hypothétique.

Après l'énumeration des monuments nous en voyons étudier les divers éléments: plan et ordonnance, détails de construction, décoration. Le tout est accompagné d'une abondante illustration, soit en phototypie, dans les planches hors texte, soit en dessins au trait, dus pour la plupart à Me Hubert et dont on ne sait que louer davantage l'élégance, la précision ou parfois l'ingéniosité pour les rendre tout à fait parlant [2].

[1] Jean Hubert, archiviste-paléographe. *L'art pré-roman.* (Les monuments datés de France, Collection publiée sous la direction de M. Louis Hautecœur). Dessins de Joséphine Hubert. Paris, Les Éditions d'Art et d'Histoire, 1938. Un vol. in-4^{0}, VII-202 pages, 191 figures dans le texte, 40 planches en phototypie.

[2] Nous pensons à ces cartes schématiques où l'on voit grouper des monuments de même genre, ou celle qui nous montre les transferts de reliques d'Orient dans le sud-est de la Gaule à la fin du IVe siècle (fig. 184). Elles en disent plus que de longs commentaires. Très parlantes aussi les pages 70-71 qui groupent une vingtaine de plans de baptistères de Gaule,

Cette illustration constitue un recueil de documents de premier ordre.

Chemin faisant, M. Hubert signale les multiples problèmes que ces objets soulèvent; et, sans se prononcer toujours de manière formelle, il laisse entrevoir vers quelles solutions il incline. Sur la question des relations avec l'Orient, il semble s'en tenir à une formule assez vague: l'art des Gaules, dans le haut moyen âge se rattacherait à l'art méditerranéen plutôt qu' il n' aurait subi l' influence orientale. Cela est vrai dans l'ensemble, et il est vrai surtout que, dans bien des cas, l'influence du monde méditerranéen est plus sensible que celle de Rome. Mais lorsqu'on trouve en Gaule des traits propres à telle région d'Orient et non à tout le monde méditerranéen, il est permis d'y voir une influence directe. C' est ainsi que, pour les doubles tours encadrant les porches d' églises, il semble difficile de ne pas admettre que l' idée première en est due à la Syrie, qui nous en offre des exemples fort anciens, et que de là elle a passé directement en Occident sans toucher Rome.

Peut-être l'auteur, dans un juste souci de logique, se montre-t-il un peu exigeant en fait de preuves, lorsqu'il s'agit de la thèse adverse. Il s'élève fortement contre l'idée, généralement reçue, que la chapelle palatine d'Aix-la-Chapelle serait une imitation de Saint-Vital de Ravenne, et déclare que « l'on n'a jamais su découvrir un texte contemporain qui la puisse justifier » (p. 74). Mais il sait par ailleurs — et il le dit — que Charlemagne demanda au pape de faire enlever pour ses constructions des marbres et des mosaïques de Ravenne. N'est-ce pas là un indice certain que les architectes de l'empereur ont connu les monuments de cette ville? Dès lors, si nous les voyons élever à Aix-la-Chapelle un édifice qui, malgré de profondes différences dans les procédés de construction et l'ordonnance des voûtes, reproduit à peu près, et dans les mêmes dimensions, le plan de Saint-Vital, comment ne pas supposer que le souvenir du brillant octogone agissait sur leur esprit? Il n' y a pas copie: c' est évident. Mais on est

---

d' Italie, d' Orient. (Mais le monument d'Ezra est une église non un baptistère; et une interversion de clichés place en Syrie le baptistère d'Aix et inversement: fig. 75-76).

autorisé à croire qu'il y a eu influence d'un monument sur l'autre. De même que, dans telle église moderne en ciment armé, sans aucun aveu de l'architecte, sans qu'aucun document écrit nous le dise, nous pouvons reconnaître l'influence certaine de Sainte-Sophie de Constantinople.

Je ne sais si, dans quelques-unes de ses exclusions, M. Hubert ne se laisse pas un peu entraîner par l'inconscient désir de sauvegarder l'autonomie de l'art pré-roman dans les Gaules. Il a, du reste, raison d'en faire ressortir l'importance et la prospérité jusqu'à la malheureuse coupure du VIII[e] siècle qui marqua un temps d'arrêt dans son développement. (Les raisons de cet arrêt sont très bien analysées, mais nous ne pouvons nous y arrêter...). Il a raison encore de montrer que la magnifique effloraison de l'architecture romane n'a pas eu le caractère de soudaineté qu'on lui attribue parfois, et qu'elle a été préparée par les œuvres de l'époque antérieure. « Les éléments essentiels de l'architecture romane existaient en Gaule fort longtemps avant l'an mille », affirme-t-il (p. 177). Et nous le croyons. Mais il ne faudrait pas conclure de là — je m'empresse de dire que l'auteur ne le fait pas — que l'architecture romane soit quelque chose d'absolument et purement autochtone. Car, bien que nul document ne nous le dise, ce n'est assurément pas un hasard si elle n'a pris son véritable essor qu'au moment où, par les Croisades, l'Occident a été mis en contact étroit avec l'Orient.



M. Itsuji Yoshikawa, qui est japonais et qui écrit en un français impeccable, vient de nous donner un excellent petit livre sur les peintures célèbres de Saint-Savin, en Poitou. Cet ouvrage, dont l'élégante couverture montre le saint Michel cavalier de Saint-Savin transposé à l'extrême-orientale, nous donne une haute idée de l'Institut d'Études Japonaises de l'Université de Paris dont il est issu. Si l'on y sent partout l'in-

(1) Itsuji YOSHIKAWA, *L'apocalypse de Saint-Savin*. Ouvrage publié sous les auspices de l'Institut d'Études Japonaises de l'Université de Paris. Paris, Les Éditions d'Art et d'Histoire, 1939. Un vol. in 8-°, 177 pages, XVI planches en phototypie.

fluence — qui ne cherche pas à se dissimuler — d'un maître tel que M. Focillon, il révèle chez l'auteur de remarquables facultés d'adaptation. Il parle de nos vieux monuments, de notre vieille littérature religieuse, il les connaît et il les comprend comme s'il avait toujours vécu au milieu de notre civilisation occidentale.

Le titre du livre en définit le sujet. Il étudie proprement les peintures du porche de Saint-Savin où sont représentées des scènes de l'Apocalypse. Il fait une description précise de l'ensemble et de chaque scène en particulier, puis une analyse stylistique très approfondie qu'il divise en deux parties: compositions et « graphies », et où l'on trouvera quantité d'observations suggestives. Après quoi, il s'essaye à situer la décoration du porche dans le série des autres peintures de Saint-Savin: celles de la tribune (qu'il juge plus anciennes), celles des différentes parties de la nef qu'il attribue à trois maîtres différents. (Il n'est pas question de la crypte.) On sait que dans ce problème de chronologie les opinions ont varié. Les témoignages et les critères extérieurs font défaut. On est réduit à juger sur des indices très ténus. L'auteur lui-même ne semble pas bien sûr de ses conclusions, puisqu'il propose en note (p. 73) une variante à son système.

Le chapitre suivant traite de l'origine des peintures. Un premier paragraphe bien conduit (p. 74-79) conclut à « une étroite parenté entre la peinture cappadocienne et la décoration de Saint-Savin ». Toutefois ce n'est pas en Cappadoce que l'auteur trouve la source immédiate du remarquable ensemble pictural qui l'occupe, mais bien dans les œuvres de la peinture carolingienne. C'est de là en effet que lui viennent beaucoup de détails inconnus des décorateurs cappadociens. Et la parenté signalée ci-dessus doit s'expliquer par le fait d'une origine commune et d'influences plus anciennes, exercées à l'époque du haut moyen âge par l'art syro-anatolien sur celui d'Occident. Ces vues nous ramènent à ce que nous disions à propos du livre de M. Hubert.

Un dernier point est examiné: celui des rapports entre les peintures du porche de Saint-Savin et l'illustration de l'Apocalypse. A ce sujet nous trouvons un *excursus* sur les scènes de l'Apocalypse, aujourd'hui perdues, qui décoraient la façade de Saint-Benoît-sur-Loire. Nous ne suivrons pas l'au-

teur dans la discussion de ce problème embrouillé où il montre une grande virtuosité. Il n'a sans doute pas eu le temps de connaître le livre de M. Van der Meer, *Majestas Domini*, que nous avons analysé en notre dernier bulletin.

Une riche bibliographie et de bonnes tables terminant l'ouvrage en feront un livre aussi utile à consulter qu'agréable à lire. L'illustration est abondante. Peut-être l'échelle de quelques images est-elle un peu réduite. C'est une économie imposée par les difficultés de l'édition scientifique à l'époque actuelle.

***

Pour la publication importante que Mlle Alba Medea a récemment consacrée aux chapelles souterraines de l'Italie méridionale et à leurs peintures [1], on nous permettra de renvoyer simplement à l'analyse détaillée que nous en avons faite dans l'*Archivio Storico per la Calabria e la Lucania*, t. IX, 1939, fasc. III-IV, p. 399-411. Voilà encore un domaine où l'art du moyen âge en Occident nous ramène souvent à des sources orientales et proprement cappadociennes.

6. — **Disciplines connexes. Institutions. Histoire.**

Dans sa sécheresse, le petit opuscule connu sous le nom de Synecdème d'Hiéroklès est pour nous d'une valeur immense, car il « nous fixe seul le cadre politique de l'État byzantin tel qu'il existait avant l'invasion musulmane ». Cette simple liste d'un millier de villes, rangées par provinces et par diocèses, est à tout instant consultée par le chercheur, géographe, historien, épigraphiste, archéologue, juriste même ou canoniste, qui scrute quelqu'un des problèmes posés par la vie de cette chose complexe que fut l'Empire romain d'Orient. Aussi l'on comprend que les éditions du Synecdème se

(1) Alba Medea, *Gli affreschi delle cripte eremitiche pugliesi*. (Collezione meridionale diretta da U. Zanotti-Bianco. Serie III : Il Mezzogiorno Artistico, n. 11). Roma, 1939. Un volume de texte : 272 pages, 40 figures. Un album de planches : 165 photographies en similigravure.

soient multipliées. La dernière en date était celle de Burckhardt (1893). Faisant partie de la collection Teubner, c'était une édition exclusivement critique. Même de ce point de vue, on pouvait lui adresser quelques justes critiques, bien qu'elle fût incontestablement supérieure à celle de Parthey (1866). Mais ni l'une ni l'autre ne donnait l'étude et le commentaire de l'ouvrage. Nous les avons dans l'édition de Wessling, qui est remarquable pour son époque ; mais, vieille de deux cent cinq ans, elle n'est plus à jour. Nous désirons mieux et ne pouvons que nous réjouir de voir paraître une nouvelle édition due à l'un de nos meilleurs connaisseurs de la Géographie byzantine, M. Honigmann (1). « Il a mis, dit M. Cumont dans la Préface, au service d'études longuement poursuivies une érudition nourrie des sources orientales aussi bien que de la littérature classique, une connaissance étendue et précise des œuvres des voyageurs et cartographes modernes comme des dissertations des érudits sur la toponymie de l'antiquité ou du moyen âge. Ses recherches méthodiques appliquées à l'opuscule d'Hiéroklès et aux fragments de son imitateur, Georges de Chypre, lui ont permis de remonter souvent au delà de l'archétype déjà corrompu où s'était arrêté l'effort des philologues, de restituer la forme véritable des noms altérés, telle que devaient l'offrir les documents officiels dont l'auteur s'est servi. Surtout, il a pu fixer l'emplacement... (de ces villes) dont la plupart ont disparu ».

Ces lignes font connaître exactement le caractère et le contenu de l'ouvrage que nous annonçons. M. Honigmann n'a pas voulu faire une édition critique, puisque celle-ci nous est promise par le R. P. V. Laurent. Il s'en tient au texte de Burckhardt (et, pour Georges de Chypre, de Gelzer), qu'il donne sur une colonne. Mais, comme ce texte représente celui des manuscrits, tous éloignés d'au moins six siècles de l'original, il rétablit dans une colonne voisine les formes véritables, dans la mesure où la chose est possible. Exem-

(1) Ernest Honigmann, *Le Synekdèmos d'Hiéroklès et l'opuscule géographique de Georges de Chypre. Texte, introduction, commentaire et cartes. Préface de Franz Cumont.* (Corpus Bruxellense Historiae Byzantinae. Forma Imperii Byzantini. Fasc. I). Bruxelles, éditions de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales et Slaves, 1939. Un volume in-folio (47 × 33 cm.), VII-79 pages, 4 cartes sur dépliants.

ples : dans la province du Pont *Polémoniaque*, l' édition critique porte : τὸ Λεμόνιον ; M. H. donne la correction évidente : Πολεμώνιον, et dans une troisième colonne, qui indique les noms actuels, il écrit : Bolaman. Dans la province d'Asie, le titre annonce 43 villes ; la liste de Parthey n' en portait que 42, parmi lesquels il distinguait Κολοφών et Μητρόπολις ; Burckhardt, faisant de ce dernier mot une apposition au premier (Κολοφὸν μητρόπολις), n'a plus que 41 villes. M. H. retrouve le nombre exact, d'abord en admettant la lecture de Parthey, ensuite en coupant le nom étrange de Κολοαισίε, dont il fait : Κολόη et Σίαι, et il justifie l'existence de ces deux villes. En outre, il corrige Μαγνησιασούπολις en Μαγνησία Σιπύλου.

La double introduction aux deux parties de l'ouvrage contient une étude sommaire des deux traités d'Hiéroklès et de Georges de Chypre. Il en résulte que le premier a été composé tout au début du règne de Justinien, mais représente peut-être une réédition d'un opuscule similaire remontant aux environs de 460 ; que ce livre a un caractère essentiellement civil, qu' il n' a pas employé comme sources des documents ecclésiastiques et que si la *Notitia episcopatuum* de De Boor a des points de contact avec lui, c' est qu' elle a utilisé un dérivé d'Hiéroklès ; que le Synecdème n'est pas un abrégé ; qu'il n'a pas existé, au X[e] siècle une édition écourtée de ce livre ; que la *Descriptio orbis romani* de Georges de Chypre, qui nous est si imparfaitement connue, doit être considérée comme une réédition du Synecdème, corrigée et complétée, datant de la fin du VI[e] siècle, et que c' est cette même édition qui a été utilisée par Constantin Porphyrogénète, bien qu'il la cite sous le nom d' Hiéroklès. On devine l' intérêt de ces conclusions sur des points si souvent débattus.

Le commentaire au texte est sur la moitié droite de la page, en regard des trois colonnes susdites. Il justifie les corrections, quand il en est besoin. Pour les identifications géographiques il se borne à renvoyer à la *Real-Encyclopädie* toutes les fois que celle-ci est à jour. Mais dans beaucoup de cas il ajoute des rectifications ou compléments, soit d'après des publications plus récentes, soit d'après les propres recherches de l' auteur. Des cartes à grande échelle, très lisibles, permettent de saisir rapidement tous ces résultats et seront certainement d'un grand secours.

Il serait surprenant que, parmi les innombrables observations de détail, rien ne prêtât à la critique, surtout en ce qui concerne les identifications de villes disparues. En Cappadoce, nous ne sommes pas bien convaincu qu'il faille abandonner la localisation, généralement admise, de Mokissos à Kirchéhir. La raison qu' on nous en donne, savoir que, devenue métropole, elle n'aurait pas été du même côté de l'Halys que ses évêchés suffragants, n'est pas absolument probante. D'ailleurs, je ne sais si l'identification de Doara avec Doghala s' impose, et cet évêché pouvait être, lui aussi, au nord de l' Halys. Enfin, la localisation proposée (avec réserve) près d' Helvadara, soulève des objections : elle ne s' appuie sur aucun argument positif; géographiquement, le site ne semble pas convenir à un centre important (il en va tout autrement de Kirchéhir) ; ecclésiastiquement, on s' étonnerait que, dans cette hypothèse, la préférence n'eût pas été donnée à la ville toute voisine de Nazianze en souvenir du Théologien.

Dans l' Hélénopont, Ibora est placé à Iverönü. C'est la situation que nous avons proposée autrefois [1]. Mais nous considérions seulement comme certaine une localisation dans la région d' Hérek ; et l' identification avec un site antique observé au-dessous d' Iverönü nous paraissait probable. La Real-Encyclopädie a enregistré ces conclusions, les tenant pour solidement fondées. Toutefois, elle observait qu'un autre nom, près d' Hérek, pouvait aussi rappeler Ibora, celui d'Eviapar [2]. Dans le présent ouvrage, l' identification est admise sans restriction. Nous ne pouvons que nous en féliciter. Mais il sera permis de rappeler que nos principaux arguments se basaient sur le fait que l'ancienne Dazimon se trouvait à Tokat. Or on sait que récemment cette dernière localisation a été contestée par celui que l'on peut considérer comme l'animateur et le représentant de « l'École de Bruxelles » [3]. Je ne sais si placer Dazimon à Turkhal et Gazioura plus au sud, comme on le proposait, ne porterait pas à remettre en ques-

[1] *Ibora-Gazioura ? Étude de géographie pontique.* (*Mélanges Fac. Or.*, Beyrouth, t. V. 1911, p. 333-354).

[2] La suggestion n'est pas à retenir, Eviapar étant un nom de formation turque.

[3] Voir à ce sujet : *O. C. P.*, II, 1936, p. 260-272 ; *Byzantion*, X, 1935, p. 760-763 ; *O. C. P.*, II, 1936, p. 491-496.

tion la situation d'Ibora. Dans la même province, le Σάλτον Ζαλίχιον est identifié avec l'actuel « Alacan » (orthographe turque). On peut se demander si ce n'est pas simplement en raison d'une certaine ressemblance de noms. Mais qui prendra garde que le c turc se prononce dj, que le vrai nom est donc, en notre langue : Aladjam, que le mot d'ailleurs semble d'origine turque, restera sceptique à l'égard de cette identification.

Il est inutile de nous arrêter davantage à ces minuties. Tout le monde sait qu'il reste encore bien des problèmes à résoudre en matière de toponymie antique ou byzantine. Reconnaissons plutôt et louons tout ce qui nous est apporté dans cet ouvrage, auquel nous ne nous permettrons d'adresser qu'un seul reproche d'ordre matériel. L'éditeur n'aurait-il pu imaginer un format plus maniable, par exemple en plaçant le commentaire en bas, et non pas à côté des trois colonnes? « Le Synecdèmos reconstitué, écrit M. Cumont dans la Préface, justifiera son nom en accompagnant les explorateurs dans les pays du Levant ». Pour que la prédiction eût chance de se réaliser, il faudrait que la nouvelle édition pût mériter, autrement que les fameux « cuirassés de poche », cette dernière qualification.



L'éloge de la grande Histoire de l'Église publiée sous la direction de MM. Fliche et Martin n'est plus à faire. Elle avance rapidement, et tous les volumes sont signés par des hommes qui font autorité. Plusieurs, comme nous avons déjà eu l'occasion de le dire, touchent à des matières qui intéressent les présents bulletins. Ainsi, nous avons reçu le tome V, dû à M. Louis Bréhier pour l'histoire de l'Orient, à M. Aigrain pour celle de l'Occident, et qui s'étend de 590 à 753 (1). Omettant cette dernière partie (dont les chapitres s'entremê-

(1) *Histoire de l'Église depuis les origines jusqu'à nos jours*, publiée sous la direction de Augustin FLICHE et Victor MARTIN. 5. *Grégoire le Grand. Les Etats barbares et la conquête arabe* (590-757), par Louis BRÉHIER, membre de l'Institut, Professeur à la Faculté des Lettres de Clermont-Ferrand, et René AIGRAIN, Professeur aux Facultés catholiques de l'Ouest. Paris, Bloud et Gay, 1938. Un vol. in-8°, 576 pages, 2 cartes.

lent avec l' autre), nous attirerons l' attention sur les pages que M. Bréhier consacre à l'Église et l'Empire d'Orient. Sans avoir pour l'histoire de l'art, l'intérêt de celles qu'il consacrait à la brillante période de Justinien, elles ne lui sont pas indifférentes. Il rencontre en effet sur sa route deux événements qui eurent une répercussion profonde sur le développement de l'art chrétien en Orient : la conquête musulmane qui en fut, pour ainsi dire la mort en Syrie, et qui, en Égypte et Mésopotamie, l'isolant de l'art byzantin, lui imprima des caractères très particuliers ; puis la crise iconoclaste, qui faillit l' étouffer et d'où il devait sortir transformé. Il est clair que dans un ouvrage de portée générale, comme celui-ci, ces aspects épisodiques des grands événements de l' histoire ne sont indiqués qu'en passant. Ceux-ci sont racontés pour eux-mêmes, dans un récit bref, mais nourri de faits, parfaitement clair, où les divisions nettement marquées soulagent l'attention du lecteur. Qualités que nous avons déjà rencontrées dans les précédents volumes et spécialement sous la plume du vivant et limpide professeur qu'est M. Bréhier.

Esprit logique et précis, il porte partout le souci d'enchaîner les faits et de les expliquer. Dans les cas obscurs et discutés, comme les origines et les causes du mouvement iconoclaste (p. 440-441), il expose de façon impartiale les opinions diverses qui se sont fait jour. Peut-être aurait-il pu insister davantage (p. 127-128) sur les faits qui expliquent en quelque mesure la brusque et si rapide expansion de l'Islam, et en particulier sur l' hostilité qui opposait à l' Empire une grande partie des populations d' Orient, hostilité accrue par les querelles religieuses qu' elle avait, du reste, concouru à faire naître.

Obligé à nous limiter nous laissons de côté les chapitres que M. Bréhier consacre à la vie de l'Église byzantine et des autres Églises d'Orient, à leurs rapports avec Rome, aux crises diverses que traversa l'Empire, à l'histoire épique de la lutte d'Héraclius contre les Perses, à celle plus sombre des guerres contre les Arabes ou les Barbares du Nord. Tout cela est également précieux non seulement par l'exposé des faits, mais encore par la richesse des indications bibliographiques fournies à qui voudrait pousser l' étude plus avant. Deux cartes fort claires, en tête du volume, mettent sous nos yeux, pour

diverses époques : l'expansion du christianisme, celle de l'Islam, l'étendue de l'Empire, celle des patriarcats, et d'autres renseignements encore (1).



Sous la direction de M. Constantin Marinescu, l'Institut d'Histoire générale de l'Université de Cluj a inauguré, en 1927, la publication de *Mélanges d'Histoire générale* comprenant des mémoires « en langues étrangères, accessibles par conséquent au monde savant de partout ». Le premier volume était assez bref et groupait quinze mémoires de moyenne étendue. Nous avons reçu le second volume, beaucoup plus épais et ne comptant que sept mémoires. C'est dire que certains d'entre eux pourraient faire, à eux seuls, de justes volumes, telle l'étude en italien de M. Francesco Pall sur Marino Barlezio, qui consacrant près de deux cents pages à ce médiocre érudit de la Renaissance, historien de Scanderbeg et plagiaire effronté de Tite Live, lui fait sans doute plus d'honneur qu'il ne mérite. Les morceaux qui nous ont le plus interessé sont dus à la plume de M. Marinescu. Écrit en un excellent français, ils se rapportent à l'aventurier grec, Jacques Basilicos dit « le Despote », qui fut prince de Moldavie (1561-1563). Dans le premier (p. 319-380), l'auteur étudie et édite avec grand soin, d'après plusieurs manuscrits, un curieux traité d'art militaire

(1) Une chicane de détail à propos de la date du concile Quinisexte. Il ne faut pas dire (p. 195) que le texte du concile invoqué à cette occasion parle « de la IVe indiction, correspondant à l'an 6109 du monde, soit 691 de l'ère chrétienne » et que « le concile s'est tenu pendant la Ve indiction qui commence le 1er septembre 692 ». En réalité les manuscrits donnent les deux chiffres inacceptables : 6109 et 6197. On doit corriger en combinant les deux leçons et lire : 6199, qui correspond bien à l'indiction IV (1er septembre 690 à 31 août 691). Le concile s'est tenu pendant l'indiction V qui commence le 1er septembre 691. M. Bréhier a été induit en erreur par une fausse traduction de l'*Histoire des conciles* (éd. Hefele-Leclercq). Le texte original d'Hefele (t. III, p. 329) est exact.

(2) *Mélanges d'histoire générale* publiés par Constantin MARINESCU, Professeur à la Faculté des Lettres, Membre étranger de la Société Royale des Lettres et des Sciences de Bohême. (Universitatea « Regele Ferdinand I » din Cluj. Publicaţiunile Institutului de Istorie Universală. II). Bucureşti, 1938. Un vol. in-8°, VI-585 pages.

(*Artis militaris libri quatuor*) composé par le Despote et illustré de sa propre main, de dessins fort instructifs, qui sont reproduits ici. Un autre traité plus court, du même Despote, est édité également, dont il sera piquant de rappeler le titre en cette année 1940: *Genera pungnae* (sic) *licitae*. Le second mémoire de M. Marinescu (p. 381-422) est consacré à une biographie de Jacques Basilicos, conservée dans un manuscrit de Pérouse dont les feuillets sont brouillés et qui avait été éditée dans cet état — et fort mal — il y a quelques années. M. Marinescu reprend le travail et nous donne une édition « utilisable » de ce texte curieux.

Le dernier mémoire du volume est une bibliographie bien classée qui nous fait connaître « la contribution roumaine à l'historiographie générale ». Son étendue montre l'importance de l'effort roumain dans ce domaine; et ses indications précises rendront service aux travailleurs.

8. — Ouvrages divers et publications périodiques.

La nécessité où nous sommes de ne pas allonger outre mesure le présent bulletin nous oblige à ne faire que présenter les ouvrages qui se rapportent moins directement à nos études, ainsi que les publications périodiques qui nous ont été envoyées. Nous prions auteurs et éditeurs de bien vouloir nous en excuser.

Joseph Bidez et Franz Cumont, *Les mages hellénisés. Zoroastre, Ostanès et Hystaspe d'après la tradition grecque*. Tome I. Introduction. Tome II. Les textes. Paris, Les Belles Lettres, 1938. Deux volumes in-8° de xii-297 et 412 pages. — Le sujet de l'ouvrage est défini par le titre: il s'agit moins des trois sages persans que de l'image que s'en faisaient les Grecs et après eux le monde romain et l'antiquité chrétienne. Si cette image ne répond pas à la réalité cela vient de ce que « les Mages que les Grecs ont le mieux connus n'étaient pas des zoroastriens orthodoxes », mais « ces Maguséens, prêtres des colonies mazdéennes qui s'établirent dès l'âge des Achéménides à l'ouest de l'Iran, depuis la Mésopotamie jusqu'à la Mer Égée et qui s'y maintinrent jusqu'à l'époque chrétienne ». On retrouve dans ces volumes la marque de la prodigieuse érudition des deux auteurs. La collection de textes, qui les groupe logiquement et clai-

rement, présente tout ce que nous ont laissé en cette matière non seulement l'antiquité grecque et la latine, mais aussi la littérature patristique et celle du moyen âge. « Recourant aux manuscrits pour les textes défectueusement édités », MM. B. et C. se sont « efforcés de ne produire que des témoignages scrupuleusement contrôlés ; aussi, pour plus d'un auteur (le) recueil fournira-t-il un spécimen de recension nouvelle ». Il faut signaler également les notes érudites qui accompagnent ces textes et dire que les promesses de la préface sont dépassées, puisque nous voyons recueillir aussi des témoignages syriaques, qui complètent ceux de la littérature chrétienne orientale. Quant au volume d'introduction, qui fait une synthèse de tous ces matériaux, on éprouve à le lire le plaisir que procure à l'esprit tout ce que est signé du nom de M. Franz Cumont.

J. Karst, Professeur émérite à la Faculté des Lettres de l'Université de Strasbourg, *Précis de numismatique géorgienne. Avec 12 planches et un Appendice sur la Métrologie des Géorgiens.* (Publications de la Faculté des Lettres de l'Université de Strasbourg. Fascicule 81). Paris, Les Belles Lettres, 1938. Un vol. in-8°, 94 pages. — Étude due à un spécialiste dans un domaine à peine défriché, mais intéressant tous ceux qui s'occupent de l'histoire et de l'archéologie du Proche-Orient. La numismatique géorgienne, qui subit tour à tour, suivant les périodes, les influences romano-byzantines, perses ou arabes, reflète l'état de ce pays situé au carrefour des civilisations occidentales et orientales et qui n'a peut-être pas encore fini d'être disputé entre elles.

L. Dubertret, Ingénieur civil des mines, Chef de la section d'études géologiques du H. C. F., J. Wieulersse, Agrégé de l'Université, Docteur ès-lettres, *Manuel de Géographie. Syrie, Liban et Proche Orient.* Première partie. *La Péninsule Arabique.* Beyrouth, Imprimerie catholique, 1940. Un vol. in-8°, VIII-194 pages, 182 figures. — L'ouvrage s'adresse non seulement aux écoliers (entendre le mot dans son sens le plus large, car il suppose des lecteurs déjà mûrs), mais à toute personne éclairée qui, dans les territoires de mandat français, — et au dehors, — s'intéresse à ces régions. Cette première partie est une manière d'introduction, étant consacrée à l'ensemble des pays qui encadrent les états de Syrie et du Liban, lesquels seront plus spécialement étudiés dans le reste de l'ouvrage. Une abondante illustration, en partie archéologique, rend la lecture du

livre aussi agréable qu'instructive. Particulièrement intéressants pour nos études, sont les chapitres sur « la vie humaine » et l'histoire de ces régions, ainsi que sur « la formation des cadres politiques actuels ». Bons résumés, écrits — est-il besoin de le dire? — du point de vue arabe.

F. CHARLES-ROUX, Ambassadeur de France, Membre de l'Institut, *France et Chrétiens d'Orient.* (Collection « L'histoire et les hommes »). Paris, Flammarion, (1939). Un vol. in-12, 320 pages. — Ici, naturellement, c'est le point de vue occidental et chrétien, et pour tout dire français, qui domine; — ce qui ne signifie point hostilité aux divers pouvoirs musulmans qui ont exercé leur empire sur les chrétientés d'Orient, depuis les jours lointains de Charlemagne jusqu'aux temps présents. Car, dans ce récit bref et vivant, parfaitement informé, — le nom et les titres de l'auteur nous en seraient garants, si l'on pouvait élever le moindre doute à cet égard, — nous voyons comment l'action protectrice de la France sur les chrétiens d'Orient s'est exercée quelquefois par la lutte contre ces pouvoirs musulmans, plus souvent par une politique d'entente avec eux et, dans certains cas, par une manière un peu rude, mélangée de douceur et de force, qui pourrait être désignée comme celle de la correction amicale. Puisse cette longue suite d'efforts séculaires, joints à ceux que déploient dans le même sens d'autres puissances spirituelles et temporelles, assurer une paix durable à des pays qui en ont si grand besoin pour arriver au développement et à la prospérité qu'ils sont en droit d'attendre.

F.-M. BRAUN, O. P., Professeur à l'Université de Fribourg (Suisse), *Le Linceul de Turin et l'Evangile de S. Jean. Études de critique et d'exégèse.* Tournai et Paris, Casterman, s. d. Un vol. in-8°, 76 pages, 2 figures. — Reprise de trois articles parus dans la *Nouvelle revue théologique* en 1939 et 1940. Nous ne pouvions souhaiter meilleure ni plus docte confirmation de ce que nous écrivions sur le Suaire de Turin en notre dernier bulletin (*Or. chr. per.,* IV, 1938, p. 563-570). Voir aussi *Analecta Bollandiana,* LVII, 1939, p. 130-132.

Paul FRIEDLÄNDER, *Spätantiker Gemäldezyklus in Gaza. Des Prokopios von Gaza* Ἔκφρασις εἰκόνος. (Studi e Testi, 89). Città del Vaticano, 1939. Un vol., VII-120 pages, XII planches. — Édition et commentaire d'un texte de Procope, autrefois attribué à Choricius,

décrivant une série de peintures profanes (histoire de Thésée, scènes de l'Iliade), qui se voyaient à Gaza, vers le commencement du VI[e] siècle. Interprétant le texte et s'aidant de divers monuments d'époque romaine, l'auteur tente une reconstitution des principaux morceaux, qui ne peut être qu'hypothétique.

Nell PERROT, *Les représentations de l'arbre sacré sur les monuments de Mésopotamie et d'Élam*. Paris, Geuthner, 1937. Un vol. in-8°, 144 pages, 32 planches. — Le thème antique de l'arbre sacré entre deux animaux, et plus spécialement entre deux capridés affrontés ou opposés, s'est conservé en Asie Mineure jusque très avant dans la période chrétienne. On le retrouve, dans la peinture cappodocienne, à la scène de la Nativité, où se voient deux chèvres dressées sur leur pattes de derrière, tantôt se faisant face pour brouter le même arbre, tantôt se tournant le dos et séparées par lui. Comparer les figures 13, 14, 15, 17, etc. du présent ouvrage.

Elsa MAHLER, *Michail Nestorow. Ein Maler des Gläubingen Russlands*. Luzern, Vita Nova Verlag, 1928. Un vol. in-4°, 35 pages, 12 illustrations dans le texte, 20 planches hors texte. — Étude sur un peintre moderne, qui traite en style moderne des sujets chrétiens appartenant à l'antiquité ou au moyen âge.

Université libre de Bruxelles. Annuaire de l'Institut de philologie et d'histoire orientales et slaves. Tome VI (1938). *Mélanges Émile Boisacq*. II. Bruxelles, 1938. Un vol. in-8°, 446 pages. — Suite à la première série des Mélanges Boisacq annoncés en notre précédent bulletin (*Or. chr. per.*, IV, 1938, p. 573-574). La plupart des articles sont de caractère philologique et se rapportent à l'antiquité. Il y a quelques incursions dans le domaine de l'administration byzantine (M[lle] Rouillard) ou de la langue grecque moderne (A. Sigalas, sur les parlers grecs de Naxos). Intéressante étude de M. Paul Wittek sur le titre de « Sultan de Rûm ». Comme confirmation — et peut-être explication — de cette chanson de nomades, citée p. 363, où le pays au nord du Taurus est appelé Rûm, signalons que le mudiriet de Keskin, au sud-est de Césarée, au pied même du Taurus, portait officiellement, avant la Grande Guerre, le nom de Rûm Nahiyé (district de Rûm). A la fin de l'article, M. W. émet le vœu que les Turcs de la Turquie actuelle, au lieu du qualificatif désuet et inexact d'Osmanlis, adoptent celui de « Turcs de Rûm ». La proposition n'a

guère chance d'être acceptée. Et déjà une note finale nous avertit que les « amis turcs » de l'auteur ne semblent pas approuver ce terme.

Byzantinoslavica. Recueil pour l'étude des relations byzantino-slaves. Tome VII, 1938. Prague, 1937-1938. Un vol. in-8°, 172 pages. — Important article, illustré de 26 planches, de M. N. L. Okunev : *Mileševo, un monument de l'art serbe du XIIIe siècle* (en russe, résumé français). Autres articles, en diverses langues, de MM. Andreeva, Dostàl, Dujcev, etc. Abondante bibliographie (plus de cent pages).

Ἐπετηρὶς Ἑταρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν. Tomes XIV, XV. Athènes, 1938, 1939. Deux volumes in-8° de 629 et 536 pages, nombreuses figures. — Tous les articles en grec, suivant l'usage, avec résumés français à la fin du volume. Les noms des auteurs sont connus et font autorité : Ph. Coucoulés, J. Pappadopoulos, A. Xyngopoulos, A. Orlandos, N. Bees, N. Moschopoulos, etc... Les articles de M. Ph. Coucoulés sur les mœurs et coutumes du moyen âge byzantin font un recours constant à l'iconographie.

Buletinul Comisiunii Monumentelor Istorice. Publicaţiune trimestrială. Bucarest, 1938. Quatre fascicules, grand in-4°, 191 pages. Articles, très abondamment et très richement illustrés, de MM. N. Iorga, N. Ghica-Budeşti, V. Brătulescu, etc. Tous en roumain, avec résumés français.

Nous n'avons pas l'habitude d'introduire en ces bulletins les extraits — souvent fort intéressants — qui nous sont envoyés. Il faut se limiter ! Mais nous croyons devoir faire une exception en faveur de M. Djurdje Boškivić, qui nous a fait parvenir d'un seul coup douze articles divers : bel exemple d'activité scientifique. En voici les titres (en français) :

Le monastère de Mili sur le Lim, (*Starinar*, 1938, p. 92-95).

Quelques anciennes inscriptions à Staro Nagoričino, Strezovci, Markov Manastir et Davidovica. (*Id.*, p. 208-216).

Travaux pour la conservation des ruines de l'église du monastère de Banjska. (*Id.*, p. 217-229).

Bibliographie. (*Id.*, 241-245).

« Gibt es etwas Verführerischeres für den christlichen Genius, als diese grandiosen Symphonien von Licht und Erkenntnis eines Berdiajew auf sich wirken zu lassen, wo sich die Gesamtheit unserer menschlichen Existenz im Göttlichen auflöst? Seit Origenes hat uns vielleicht keiner mehr ein Weltbild von solcher Fülle und Weite vorgezaubert. Es ist gleichsam die Versuchung der Jünger auf dem Berge Tabor... » (225).

Was beweist diese Anschuldigung des Integralismus gegen Berdiajew? Nichts. Koepgen meint, Berdiajew lasse sich nicht widerlegen, sondern nur überwinden (159). Aber wie soll diese « Versuchung » überwunden werden?

Es ist zum mindesten bemerkenswert, dass ein Denker wie S. Bulgakow mit ganz ähnlichen Erwägungen den katholischen « Integralismus » zu erledigen sucht: « Aus der... Eigenschaft der Orthodoxie, die mit der Natur ihrer sobornost' zusammenhängt, fliesst ihre letzte Irrationalität und gleichsam ihre Unabgeschlossenheit, ein Eindruck, der bei ihr besonders bei Vergleichung mit der katholischen Bestimmtheit und Abgeschlossenheit, die von der Kuppel des Papismus überwölbt wird, entsteht... Das Unvollendetsein ist letzten Endes aber Wesen der Kirche auf Grund ihrer unerschöpflichen Tiefen. Und das abgeschlossene, ausgebaute Lehrgebäude des Katholizismus ist eigentlich nicht aus einer inneren Reife entstanden, sondern ist Frucht einer verfrühten und zwangsweisen Gestaltung der Lehre, eines dogmatisierenden Utilitarismus, weshalb dieses Lehrgebäude eher einen geistigen Käfig darstellt, der für die Schwachen seine Bequemlichkeit hat, der aber den christlichen Geist in Ketten schlägt... » [1].

Auch Berdiajew führt zusammen mit Dostojewskij einen beständigen Kampf gegen einen « Integralismus », den der Weltordnung, der Weltharmonie; er ist jeder Systematik feind. Und doch ist Berdiajews Philosophie System [2]. Die gleiche Feststellung macht Koepgen: « Berdiajews Gnosis ist im Grunde ein geschlossener, rational fassbarer Kosmos, ein System, in das alles sich eingliedert. Wir hingegen sind wirklichkeitsoffen, das bedeutet eine Hingabe an einen Seinszusammenhang, ohne dass wir dies restlos in rationale oder gnostische Einsicht verwandeln können. Der Pluralismus der Denkformen muss gewahrt werden (157-8) ».

Koepgen spricht (157) vom Vorzug seiner Auffassung vor der Berdiajews; doch man sieht nicht recht, worin dieser Vorzug bestehen

(1) *Orient und Occident* 1930, 3, 22; vgl. Путь 1, 1925, 77.
(2) *Or. Chr. An.* 116, 233.

soll. Wir haben nämlich gesehen, dass auch bei Berdiajew ein Pluralismus der Denkformen gewahrt bleibt; und dass Berdiajew ausserordentlich wirklichkeitsoffen ist, wird man kaum leugnen können. Spricht doch Koepgen selber von Fülle und Weite im Weltbild Berdiajews!

In einigen wesentlichen Punkten jedoch geht Koepgens Kritik durchaus an den Kern der Frage heran. Vor allem, wo er auf Berdiajews Stellung zum Übel, zur Freiheit und zur Hölle zu sprechen kommt.

« Berdjajews Gnosis, so Koepgen, geht offenkundig stellenweise in Gnostizismus über. So spricht er von einer Notwendigkeit des Bösen, die in Dialektik umschlägt, das Individuum in den Strudel historischen Werdens hineinzerrt » (158). Koepgen fällt dieses Urteil auf Grund eines Zitates aus der « Philosophie des freien Geistes » (S. 61 f). Gewiss wendet sich Berdiajew scharf gegen die Geschichtsdialektik Hegels und gegen den alten Gnostizismus; aber ganz ist es ihm nicht gelungen, sich von diesen Systemen freizumachen. Koepgen bemerkt sehr gut, dass auch der Katholizismus von einer Notwendigkeit des Bösen rede, aber nur im Lichte der Vorsehung und im Anschluss an die Schrift. Wir erinnern uns, dass Berdiajew gerade in seinem neuesten Buche gegen die traditionelle Vorsehungslehre Sturm läuft, und auch die Hl. Schrift legte er schon früher des öfteren nach eigenem Ermessen gegen die Überlieferung aus ([1]).

« Berdjajew, so sagt zum Freiheitsproblem Koepgen, hat den Gedanken der Freiheit im Christentum am tiefsten durchdacht. Jedenfalls hat er den Kern des Problems erfasst: Freiheit ist nicht etwas, das beziehungslos im leeren Raum sozusagen schwebt, sondern Freiheit ist immer existenziell bestimmt, es gibt nur eine Freiheit « für » oder eine Freiheit « gegen » (205-6) ».

Trotz dieses Lobes scheint Koepgen Berdiajews Lehre über die Freiheit, die er schon an anderer Stelle kurz dargelegt hatte (132), nicht ohne Einschränkungen zu billigen. Er schreibt zwar: « Das von Berdiajew Gemeinte — über Gesetz und Freiheit — ist in einem gewissen Sinne richtig und durchaus christlich » (159). Aber er betont doch vor allem: « Das Geheimnis religiöser Wirklichkeit besteht darin: Gott will weder die absolute Freiheit des Geistes im Sinne Berdjajews, noch die absolute Erstarrung und Gesetzlichkeit. Gott will beides! Gesetz und Freiheit! (158-9) ». Darin hat Koepgen vollauf recht ([2]).

([1]) Ein Beispiel tiefer und christlicher Exegese bei Berdiajew: 207-8.

([2]) Vgl. 222: « Dostojewskij hat ja in seiner Legende vom Großinquisitor den Gegensatz von mystischer Freiheit und juridischer Verengung klassisch ausgesprochen. Und doch ist das nur die halbe Wahrheit ». Siehe auch 157; 81.

Mit Recht zweifelt Koepgen auch daran, dass bei Berdiajews Unterscheidung eines exoterischen und esoterischen Christentums die Kirche als Organisation noch zu retten sei (133). « Steht nicht, so Koepgen, der tiefer erkennende Gnostiker über Gesetz und Dogma? Wir sehen, die Frage ist falsch gestellt. Von der Gemeinschaft her bekommt der *Gnostiker* gerade seine Kenntnis und Gnosis. Sie ist für ihn primär, und dann erst kommt seine tiefere Glaubenserfahrung,... (133-4) ». Für Berdiajew ist übrigens die Frage gar nicht so falsch gestellt, wie Koepgen hier meint: primär ist in Berdiajews Gnosis die Freiheit des « reinen », d. h. ursprünglichen Gewissens, die Gemeinschaft ist erst sekundär ([1]).

Was Koepgen sodann über des Origenes Wiederbringungslehre und im Anschluss daran über Berdiajew zu sagen weiss, ist ausgezeichnet (323): « Nie ist es vielleicht der Kirche schwerer gefallen, eine Irrlehre als Häresie zurückzuweisen als hier ». Für Koepgen ist der Origenismus Irrlehre, Pfleger hatte den Origenes unter die genuinen christlichen Gnostiker gezählt ([2]). « Hätte die Kirche, so fährt Koepgen fort, den Origenismus angenommen, so wären alle dogmatischen Streitigkeiten für die *Zukunft in sofern behoben* worden, als ihnen durch die Harmonie und den Optimismus der Wiederbringungslehre ihre Spitze abgebrochen war. Der unüberwindliche Gegensatz zwischen Wahrheit und Irrtum, Gut und Böse war beseitigt. Berdjajew ist Schüler des Origenes, sein Weltbild zeigt die gleiche Genialität und Aufgeschlossenheit, das kosmische Pathos, das sich so wirksam gegen dogmatische 'Enge und Rechthaberei' abhebt. Vor allem aber ist der drückende Alp einer jenseitigen Verwerfung von der Seele genommen, nicht durch freigeistige Verneinung, sondern durch das umfassende Ethos einer göttlichen Liebe, in der alles Niedrige und Widrige letzthin versinken muss (323-4) » ([3]).

Koepgens Urteil ist eine treffende Erwiderung auf das, was Berdiajew über die allgemeine Wiederherstellung in seinem neuesten Buche äussert:

« Der Sieg über die Objektivation ist auch gerade ein Sieg des Realismus über den Illusionismus, über den Symbolismus, der sich

(1) *Or. Chr. An.* 116, 227.

(2) a. a. O., 286.

(3) Zum Text möchte ich zunächst bemerken, daß Koepgen hier zwar eine « freigeistige Verneinung » ausschließt, kurz nachher aber (338) Berdiajews Argumentierung gegen das Dogma der Hölle, weil ans Empfinden appellierend, liberalistisch nennt. Auch spricht Koepgen hier von Berdiajews Aufgeschlossenheit, die er an anderer Stelle zu leugnen schien.

selbst als Realismus ausgibt. Das ist auch Befreiung von der alpdruckartigen Illusion der ewigen Höllenqualen, die den Menschen in Knechtschaft hält, Überwindung einer falschen Objektivation der Hölle, des falschen Dualismus von Hölle und Himmel, der ganz und gar der objektivierten Zeit angehört. Der Weg des Menschen führt durch Leiden, Kreuz und Tod, aber er geht zur Auferstehung. Nur die allgemeine Auferstehung all dessen, was lebt und gelebt hat, versöhnt mit dem Weltprozess (222) ».

Koepgen hat auf tiefere Zusammenhänge hingewiesen, wenn er schreibt: « Man sieht deutlich, wie Berdjajew Theologe der Ostkirche ist, dem die Eigentümlichkeit des augustinischen Gottesbewusstseins fehlt. Er fasst den Zusammenhang an der verkehrten Stelle an, wenn er die Hölle auf die menschliche Freiheit zurückführt, wie es bei ihm geschieht. Nicht von der Freiheit des Menschen, sondern von der Freiheit Gottes aus ist das Dogma zu verstehen (338) ». Und wenn Berdiajew gegen die Hölle an das Empfinden appelliert « mag dies auch ein 'sittliches Empfinden' sein », so antwortet Koepgen: « Kann man... eine Frage von solcher Tragweite mit dem Gefühl entscheiden? Jedenfalls irrt Berdjajew, wenn er die Verdammnis auf eine Selbstabriegelung des Menschen gegenüber der göttlichen Liebe allein zurückführt (338-9) ».

Der Kampf, den Berdiajew im Bunde mit Dostojewskij gegen die Weltharmonie führt, hat etwas Paradoxales an sich: er endet nämlich bei einer anderen Weltharmonie, beim Ausgleich der allgemeinen Wiederherstellung. Berdiajew wendet sich gegen die Rationalisierung des Geheimnisses der göttlichen Vorsehung, aber er rationalisiert das Geheimnis der ewigen Auserwählung oder Verwerfung.

Wenn Koepgen behauptet, dass in der östlichen und besonders der russischen Theologie die Tat Jesu, das Opfer am Kreuz in den Hintergrund trete (134), so scheint mir dieser Satz in seiner Allgemeinheit falsch zu sein (1), stimmt aber ohne Zweifel für Berdiajews

(1) Was Koepgen über das Problem Ost-West, über die römische und die östliche Denkform (155 ff.) darlegt, ist reichlich problematisch. Einige Linien sind sehr richtig gesehen, manches ist tief erfaßt; für andere Behauptungen dagegen fehlt jeder Beweis. Es ist doch zu einseitig, die Grundlage des Gegensatzes zwischen Osten und Westen darin zu suchen, daß im Osten (zumal in Berdiajew) die griechische Seelenlehre weiterwirke (155). — Es liegt etwas Wahres in der Auffassung, der Orient stelle das reine existenzielle Ansichsein dar, im Okzident aber wende der Geist sich nach außen (159). — Ferner ist es wohl übertrieben zu behaupten, das russische Volk

Gnosis. Der Philosophie Berdiajews fehlt das Ethos der Kreuzesmystik des hl. Apostels Paulus, der an die Philipper schreibt: « Seid so gesinnt, wie es Christus Jesus war... Er erniedrigte sich und ward gehorsam bis zum Tode, ja bis zum Tode am Kreuze » ([1]). Berdiajews überzeugter, wagemutiger Kampf für Freiheit und Persönlichkeit hat etwas Tragisches an sich: wer den Dualismus Himmel oder Hölle ablehnt, entwertet das Menschenleben, nimmt ihm die furchtbarste Selbstentscheidung und Verantwortung; er entwertet aber auch das Kreuz und die Liebestat Gottes, der deshalb seinen eingeborenen Sohn sandte, damit niemand für ewig verlorengehe.

B. SCHULTZE S. I.

---

sei eigentlich geschichtslos (Ausspruch Tschaadajews) und habe keine einzige Idee zum Fortschritt der Menschheit beigebracht (160), « das russische Volk lebt seine eigene Existenz. Das ist der Geist des Ostens » (160): Rußland ist doch nicht **der** Osten; Rußland ist z. B. nicht Griechenland; hier verallgemeinert Koepgen ungebührlich. Auch können wir uns nicht damit einverstanden erklären, wenn Koepgen den Slawophilismus dem russischen Geiste wesensfremd nennt und « künstlich durch Parteipropaganda aufgezwungen » (161). — Koepgen behauptet: « Der Zar ist Oberhaupt der Kirche» (161), nur vom Westen beeinflußte Denker hätten dagegen protestiert (162), so Tschaadajew und Solowjow. Koepgen sieht nicht, daß Solowjow typisch östlicher Denker geblieben ist. Ihm schuldet Berdiajew einen seiner Zentralgedanken, den des Gottmenschentums. — Übrigens hat bereits Chomiakow Verwahrung gegen den Satz eingelegt, daß der Zar Haupt der Kirche sei. — Auch scheint mir das folgende Urteil Koepgens ein Ost-West-Problem zu stark zu vereinfachen: « ...wir wollen nur jenes allein ins Auge fassen, worin die einzigartige Leistung des Ostens besteht: die Überwindung des einseitigen Monotheismus durch das trinitarische Denken. Dies und sonst nichts hat uns der Osten zu geben; freilich genügt es, und es eröffnen sich dadurch Perspektiven von ungeahnter Tragweite » (81).

([1]) *Phil.* 2, 5; 8.

Eulogios - Loukios.

Le problème Évagre-Nil ne pourra être résolu que si chacun de ceux qui s'en occupent communique au plus tôt les éléments de solution qu'il découvre. C'est toute la raison d'être de cette note.

Un mystérieux «abbé Lucius» qui paraît dans des manuscrits arabes (Vaticanus 93; Paris 157) comme correspondant d'Évagre, a donné du fil à retordre à plusieurs. J. S. Assemani (*Bibliotheca Orientalis* III, I, p. 44): «In Cod. Arab. Vat. 167. exstat *Lucii Abbatis epistola ad Evagrium Ponticum,* huiusque ad Lucium responsio, ad quem Tractatum asceticum de octo vitiosis cogitationibus transmittit. Sed ille in Codicibus Graecis et Syriacis *Eulogius,* non *Lucius* appellatur». (Cfr. ibidem p. 46). – Otto Zöckler, *Evagrius Pontikus,* p. 42, note: «Wer ist.. der genannte Lucius Abbas? Verbirgt sich hinter diesem Namen vielleicht *Eulogius,* der Freund des Nilus, an welchen dieser mehrere seiner Traktate gerichtet?» Zöckler ne semble pas avoir lu le passage d'Assemani (p. 44) cité ci-dessus; mais seulement l'autre, p. 46, où il n'est plus question de la forme du nom *Lucius-Eulogius* dans les manuscrits grecs et syriaques. – M. Justin Moïsescu (Εὐάγριος ὁ Ποντικός, Athènes 1937, p. 71), juge sévèrement l'identification proposée par Zöckler: Ὁ Zöckler φρονεῖ ὅτι ὑπὸ τὸ ὄνομα τοῦ Λουκίου κρύπτεται ὁ φίλος τοῦ Νείλου Εὐλόγιος. Ἀλλὰ καὶ διατί ὄχι ὁ φίλος τοῦ Εὐαγρίου Ἀνατόλιος; M. Moïsescu n'a donc pas non plus pris garde à la remarque d'Assemani, *loc. cit.* p. 44. Il propose de voir dans ce Lucius l'usurpateur du trône patriarcal d'Alexandrie, dont parle le manuscrit Paris Arabe 213 (de Slane, *Catalogue des manuscrits arabes de la Bibliothèque Nationale,* p. 54): «Histoire de la persécution que S. Macaire l'ancien et S. Macaire d'Alexandrie eurent à subir de la part de Lucius, usurpateur de la chaire patriarcale d'Alexandrie...».

M. Moïsescu suppose que la pièce qui fait suite à la lettre de Lucius est vraiment la réponse d'Évagre. Nous verrons tout à l'heure quelle conséquence s'ensuivrait, si cette opinion était avérée. En quoi le théologien roumain a parfaitement raison, c'est lorsqu'il écrit: Οἱ λόγοι, δι' οὓς ἐπλαστογράφη ἡ ἀλληλογραφία αὕτη μεταξὺ τοῦ Εὐαγρίου καὶ Λουκίου, εἶναι δύσκολον νὰ ἐξακριβωθῶσιν, ἐφ' ὅσον δὲν γνωρίζομεν τὸ περιεχόμενον τῶν ἐπιστολῶν τούτων (Ibid.). Don-

nons donc (tel quel) le texte arabe de la lettre de Lucius, d'après Paris Arabe 157, fol. 2 b sv. Nous la traduirons ensuite en grec, puisque c'est dans cette langue qu'elle a été écrite.

بسم الاب والابن والروح القدس الاله الواحد. رسالة القديس انبا لوكيوس الى القديس انبا وغرى. رزقنا الله بركة صلواتهما.

انت ايها الاب ساكن فى البرية كمن هو فى حضن امه فى هذه السنين الكثيرة وانت مجاهد الاعدا الغير منظورة ايها الاب المكرم انبا وغرى لبست سلاح الاتعاب التى تليق بالنفس وصرت مجاهد مجرّب عند ارواح الشر حتى انك لم تصير مخوف عند الشياطين فقط ولكنك دعيت اخرين ليكونوا مجاهدين هم ايضاً قبالة اوليك الارواح الخبيثة والافكار المرذولة. فاسل ابوتك باى نوع اكون اقاتل اصحاب الظلمة واتضرّع الى قدسك ان تضع لى كلام بين وتعرفنى جميع مكر الشياطين الذى يعملوه بحركتهم فى سيرة الرهبنة وان ترسل ذلك الينا لكى نحن ايضاً نطرح عنا مشوراتهم اوليك الردية (fol. 3) بسهولة لانى اعرف انك تسمع لمن يسال منك روحانى فلذلك استعملت هذا معك كون معافا بالرّب.

Au nom du Père et du Fils et de l'Esprit Saint, un seul Dieu. *Lettre du Saint Abbé Lucius au Saint Abbé Évagre. Que Dieu nous accorde la bénédiction de leurs prières à tous deux.* (Ce titre, en italique ici, est en rouge dans le manuscrit. Comme il ne fait pas partie de la lettre il n'y a pas lieu de le rendre en grec).

Σὺ μέν, ὦ πάτερ, ἐν ἐρήμῳ ὡς ἐν κόλπῳ μητρὸς κατοικεῖς ταῦτα τὰ ἔτη τὰ πολλά, προσμαχόμενος τοῖς ἀοράτοις ἐχθροῖς, ὦ πάτερ τίμιε Εὐάγριε, τὰ ὅπλα ἐνδυσάμενος τῶν πρεπόντων τῇ ψυχῇ πόνων, καὶ ἀγωνιστὴς ἔμπειρος κατὰ τῶν πνευμάτων τῆς πονηρίας εἰς τοσοῦτον γενόμενος, ὥστε μὴ σὲ παρὰ τοῖς δαιμονίοις φοβερὸν γενέσθαι μόνον, ἀλλὰ καὶ ἑτέρους προσκαλεῖσθαι, ἵνα γίνωνται καὶ αὐτοὶ ἀγωνισταὶ ἐναντίον τῶν πνευμάτων τῶν ἀκαθάρτων καὶ τῶν λογισμῶν τῶν ῥυπαρῶν. Ἐρωτῶ οὖν τὴν πατρότητά σου τίνι τρόπῳ προσπολεμήσω τοῖς τοῦ σκότους, καὶ ἀντιβολῶ τὴν ἁγιωσύνην σου, ἵνα συντίθῃς μοι λόγον τινὰ σαφῆ τοῦ γνωρίσαι μοι πᾶσαν τὴν τῶν δαιμόνων πανουργίαν ἣν τῇ ἰδίᾳ ὁρμῇ ἐν τῇ ὁδῷ τοῦ μοναχισμοῦ ἀπεργάζονται, καὶ ἵνα τοῦτον ἐπιστέλλῃς πρὸς ἡμᾶς, ὅπως καὶ ἡμεῖς ἐκεῖνα τὰ βουλεύματα αὐτῶν τὰ πονηρὰ ἐξ ἡμῶν αὐτῶν ἐκβαλῶμεν ῥᾳδίως. Οἶδα γάρ σε ὅτι ἐπακούεις τοῦ αἰτουμένου σε πνευματικά, καὶ τούτου χάριν ἐπέτρεψά σοι τοῦτο. Ἔρρωσο ἐν Κυρίῳ.

Avant d'en venir à la réponse d'Évagre, remarquons deux choses: 1) Comme il n'y a aucune raison de suspecter l'authenticité de la lettre s'adressant nommément à Évagre, comme à un solitaire connu pour son expérience du combat spirituel, il faudra logiquement considérer aussi comme évagrien l'écrit qui sera envoyé pour satisfaire à la requête de Lucius. 2) La demande de Lucius est très précise: ce qu'il veut, c'est un traité qui expose nettement toutes les astuces des démons, et qui fournisse le moyen de rejeter d'emblée leur suggestions.

Or, la *Réponse à la lettre du saint abbé Lucius de la part du saint abbé Évagre,* vient aussitôt après dans le manuscrit. Nous pouvons nous dispenser de la transcrire; car nous avons mieux qu'une version arabe, le texte original lui-même: — c'est le chapitre premier du «Tractatus ad Eulogium Monachum», selon l'édition de Suaresius, Rome 1673, tome II, p. 408 = PG. 79. 1093. Si M. Moïsescu avait connu ce fait, il aurait sans doute hésité à classer le Traité à Euloge parmi les νόθα συγγράμματα, tout en admettant la Lettre de Lucius. Et cependant il aurait eu raison de ne pas voir dans le fait que le Traité suit la lettre, un argument en faveur du Traité.

Assemani lui aussi est allé un peu vite, quand il écrivait: «ad quem Tractatum de octo vitiosis cogitationibus transmittit». Ce qui est vrai, c'est qu'un traité de ce genre était demandé. Mais si Assemani avait lu la prétendue réponse d'Évagre, il aurait constaté: 1) Que ce livre n'était pas celui qui avait été requis. Le Trac-

tatus ad Eulogium ne mérite pas, et ne porte nulle part, le titre «de vitiosis cogitationibus». Bien plutôt conviendrait-il de lui donner, avec plusieurs manuscrits syriaques, celui de «De Perfectione». 2) Que dans le texte de la réponse (*Ad Eulogium* chap. I.), le correspondant d'Évagre ne s'appelle plus Lucius, mais Ewlâgî-Eulogios. Que faut-il conclure de là? Que «Lucius» n'est qu'une forme estropiée d'«Eulogios»? Ce qui donnerait raison à Zöckler. Il me paraît évident au contraire qu'il s'agit de deux personnages différents, et que par conséquent la Lettre de Lucius n'est pas à sa place en tête du Traité. On ne voit pas comment la forme Loukios ait pu se substituer partout à Eulogios, sauf dans le seul passage où cette dernière est attestée en grec: ni pourquoi, en écorchant le nom d'Eulogios, un arabe lui aurait donné la forme parfaitement grecque de Loukios. Car c'est un arabe qui est responsable du fait. Nulle part, dans les nombreux manuscrits syriaques du Tractatus ad Eulogium, celui-ci n'est précédé de la Lettre de Lucius. Il fallait toute l'étourderie d'un copiste vierge de tout sens critique, pour voir dans *Ad Eulogium I.* la réponse à la Lettre, et dans le Traité tout entier un «De vitiosis cogitationibus».

Mais où faut-il alors insérer la requête de Lucius? Évagre lui a-t-il répondu? Et si oui, quel ouvrage lui a-t-il envoyé? Je soupçonne que la solution de ces petits problèmes se trouve dans la Lettre 4 d'Evagre (Frankenberg, *Evagrius Ponticus* p. 568): «J'ai vu la lettre de ta Sainteté, où tu montrais bien ta charité à notre égard, et où tu nous demandais de t'envoyer une de nos œuvres. De mon propre mouvement je ne voulais pas en envoyer, à cause de mon respect pour ta Chasteté. Mais maintenant que j'en ai été requis, j'obéis volontiers, et je t'envoie le Discours des Répliques (l'Antirrhétique), pour que tu le lises, le corriges, complètes ce qui manque, si sur l'une ou l'autre des pensées impures nous n'avons pas fait une rédaction exacte, ni donné la bonne réplique à leur opposer...». Voilà qui cadre à merveille avec les desiderata exprimés par Lucius. L'Antirrhétique porte en syriaque le titre: «Discours d'Évagre sur les huit pensées» (Frankenberg, p. 472).

Qui est ce Lucius? Certainement pas l'usupateur du siège patriarcal et persécuteur des deux Macaire. Comment cet arien qui avait supplanté en 373 le successeur de Saint Athanase, Pierre, aurait-il pu envoyer une si humble supplique au diacre Évagre, à une époque où celui-ci avait déjà passé de nombreuses années dans le désert, c'est à dire vers la fin du siècle, puisque le séjour d'Éva-

gre en Nitrie ne commença pas avant 382? Bien plus probablement s'agit-il de l'abbé Lucius dont les *Apophthegmata Patrum* rapportent une délicieuse historiette (COTELIER, *Ecclesiae Graecae Monumenta* I. p. 520). Habitant l'Énaton d'Alexandrie [1], on comprend qu'il envie la solitude du moine de Nitrie ou des Cellules. De part et d'autre, dans la Lettre et dans les Apophthegmes, il apparaît comme un contemporain plus jeune d'Évagre; car il lui écrit en le qualifiant de « vénérable père », vers la fin de la vie du solitaire. Dans les Apophthegmes, il nous est montré comme ayant affaire à des Euchites, secte encore inconnue à Évagre, et qui n'est mentionnée que très rarement dans les *Vitae Patrum*, dans des passages de rédaction relativement récente.

Et voilà dévoilé, autant que faire se peut, le secret de la correspondance entre Lucius et Évagre. Comme on le voit, il n'y a rien à en tirer pour ou contre l'authenticité d'un écrit quelconque disputé entre Évagre et Nil.

Rome, 14 mars 1939.

IR. HAUSHERR S. I.

La *Doctrina XXIV* de saint Dorothée.

L'édition de saint Dorothée, dans la Patrologie Grecque de Migne vol. 88, col. 1612-1838, donne en grec vingt-trois « Doctrinae », et en ajoute une vingt-quatrième, en latin seulement, selon la version d'Hilarion de Vérone. Le titre en est « De compositione monachi ». Dans l'*Index Capitum*, col, 1841 D-1844 B, le titre grec manque également; le latin a cette teneur: « Sermo novissimus de compositione ecclesiastici ordinis ». Fabricius, *Biblioth. Graec.* vol. X, Hambourg 1737, p. 162, d'après l'*Auctarium Bibliothecae Patrum* de Fronton du Duc, tome I, p. 866, a encore une variante: « De compositione monachi, sive praecepta de monachi officio ». Cette diversité de titres fait supposer l'existence de manuscrits grecs différents; il serait donc bien étonnant que l'original grec fût perdu, depuis Hilarion de Vérone.

[1] Cfr. Ibid., sous le nom de Théodore d'Énaton, n. 2; noter les mots χλευάζοντες τοὺς λογισμούς. Sur le patriarche intrus, voir l'*Histoire des Patriarches d'Alexandrie*, Chap. IX, P. O. I p. 423 sv.: «le mécréant Lucius... fut envoyé en exil par l'empereur, et il y resta jusqu'à sa mort». Cfr. sur ce Lucius, W. BRIGHT, *Dictionary of Christian Biography*, 3, p. 753 s.

Le style de la pièce, par son aménité, paraît tout à fait digne de Dorothée. Admirez seulement cette petite phrase: « Si coactus fueris ridere, risus tuus careat dentibus » (1). C'est cette sentence qui m'a mis sur la piste du texte grec. Elle se retrouve en effet dans le « De Contemptu mundi » d'Isaac le Syrien, au chapitre LIII (2): « Si coactus fueris ridere, non appareant dentes tui ». Tout ce chapitre 53 n'est qu'une autre version latine, passablement différente, du même original grec. Le titre est ici: « De sobrietate et continentia ».

Il suffit maintenant de prendre l'édition grecque d'Isaac, par Nicéphore Théotokis: Τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Ἰσαὰκ..... τὰ εὑρεθέντα ἀσκητικά, Leipzig 1770, pour identifier notre écrit dans le Logos 7, p. 46-51. Titre: Περὶ τάξεως τῶν ἀρχαρίων, καὶ καταστάσεως, καὶ τῶν ἀνηκόντων αὐτοῖς. Mais si vous poussez plus loin, et consultez les œuvres syriaques d'Isaac de Ninive (3), vous chercherez en vain. Notre morceau n'est pas non plus du Ninivite; c'est le sermo VIII de Jean de Daljatha, dit Jean Saba (le Vieux), auteur mystique nestorien de l'école de Joseph Ḥazzaya, huitième siècle. Ses doctrines ont été condamnées par le patriarche Timothée I, en l'an 174 de l'Hégire. « Sermo 8. *De Institutione Fratrum Novitiorum.* Haec est Regula, quam Dominus probat, ut nemo respectet huc atque illuc, sed tantummodo coram se posita fixis oculis intueatur, ut supervacanea verba mittat, et quae necessitas postulat, tantum loquatur » (4). L'édition critique de Dorothée devra donc omettre cette Doctrina XXIV, comme a fait justement le P. Balthasar Corder dans sa traduction: *S. Dorothei Archimandritae Institutiones Asceticae,* Prague 1726.

Rappelons que trois autres chapitres de l'Isaac grec appartiennent aussi à Jean Saba. Ce sont le Logos 2: περὶ ἀποταγῆς κόσμου, καὶ ἀποχῆς τῆς πρὸς ἀνθρώπους παρρησίας = *De contemptu mundi* capp. XXVIII et XXIX = Assemani, sermo 20, pp. 440; le Logos 43: περὶ φυλακῆς, καὶ τηρήσεως τῆς ἐκ τῶν χαυνῶν καὶ ἀμελῶν = Assemani, sermo 1, p. 436; et le Logos 80: περιέχων ἡμερήσιον ἀναγκαιότατον ὑπόμνημα καὶ πάνυ χρησιμώτατον = Assemani, sermo 22, p. 440.

11 II 1940. IR. HAUSHERR S. I.

(1) PG. 88. 1837 B.

(2) PG. 86. 834 B; ou *Series Latina tantum* 44. 992 D. La maxime provient d'ailleurs de l'Abbé Isaïe: AUGUSTINOS MONACHOS JORDANITES, Τοῦ ὁσίου Πατρὸς ἡμῶν Ἀββᾶ Ἡσαΐου Λόγοι κθ', Jérusalem 1911, p. 13.

(3) P. BEDJAN, *Mar Isaacus Ninivita de Perfectione Religiosa,* Paris-Leipzig 1909.

(4) J. S. ASSEMANUS, *Bibliotheca Orientalis,* I, p. 437.

Matrimonio romano e matrimonio cristiano.

Quale influsso il cristianesimo abbia esercitato sul diritto romano è questione attualmente molto discussa. Prendiamo atto frattanto che i dotti si mostrano oggi più disposti a concedere nell'evoluzione post-classica del diritto romano una parte importante alla nuova religione, di quanto non lo fossero in principio di questo secolo, quando certi preconcetti liberali e anticattolici imponevano una risposta negativa. Le indagini critico-storiche, la ricerca delle interpolazioni hanno poi mostrato che molti concetti giuridici riputati classici sono in verità dovuti a Giustiniano e ai suoi collaboratori, cioè che hanno avuto origine in un tempo in cui l'influenza cristiana era già in grado di farsi sentire, e infatti già si faceva sentire nella vita dell'impero. Una risposta definitiva richiederà naturalmente pazienti ed esaurienti ricerche preliminari sull'apporto dato dal cristianesimo nei vari campi del diritto. Fra questi occupa un posto principale il matrimonio: data l'importanza sociale e religiosa di questa istituzione, gli usi romani e la dottrina cristiana dovevano qui venire presto a collisione fra loro.

Pur concedendo la penetrazione di idee cristiane nel diritto post-classico, i romanisti erano stati finora di parere che il concetto fondamentale del matrimonio romano sia rimasto intatto anche nella legislazione di Giustiniano. Contro questa sentenza tradizionale il chiar.mo prof. dell'Ateneo Lateranense, Mons. G. D'Ercole, in un interessante e ben documentato studio, crede ora di poter affermare che l'imperatore bizantino, almeno nelle sue *Novelle,* abbia abbandonato il concetto del matrimonio romano ed abbia invece adottato quello del matrimonio cristiano (1).

Il concetto del matrimonio romano è stato esposto, fra altri, magistralmente dal Bonfante (2). Il matrimonio romano non è che il rapporto sociale assunto e riconosciuto dal diritto. Non è un vincolo

(1) *Il consenso degli sposi e la perpetuità del matrimonio nel diritto romano e nei Padri della Chiesa*, Roma 1939, pag. 60, estratto dalla rivista « Studia et documenta historiae et iuris », t. V. Il lavoro contiene una ricca ed accurata bibliografia.

(2) *Corso di Diritto Romano,* t. I, Roma 1925, p. 187 seg.

formato da un consenso iniziale, vincolo che, una volta stabilito, perduri senza riguardo al perdurare dei voleri e degli affetti; ma è invece costituito dal proposito effettivo e continuo di esser marito e moglie e dalla consistenza e continuità della vita comune. Vi sono dunque due requisiti del matrimonio dati dal rapporto sociale: « il requisito propriamente fondamentale, in quanto rappresenta, per così dire, l'anima e l'essenza del matrimonio, è l'*affectio maritalis* (1), oppure l'intenzione di esser marito e moglie ». L'altro requisito è la convivenza, la vita comune: « essa non vuole esser intesa in senso materialistico od anche soverchiamente letterale, ma in un significato etico e sociale, come l'effettiva sussistenza di quelle reciproche relazioni morali e sociali che si manifestano e si riassumono nella significativa espressione romana, l'*honor matrimonii* ». Vista questa indole del matrimonio romano, esso doveva senz'altro venire meno ogni qualvolta uno dei due elementi essenziali al matrimonio sociale veniva a mancare, sia per l'interruzione della convivenza o dei rapporti sociali, p. e. per ragione della perdita del *connubium*, per la *capitis diminutio maxima* o *media*, sia per la cessazione dell'*affectio maritalis*, anche da una parte sola. « Sancire che il matrimonio perduri, cessata con l'*affectio maritalis* la vita comune, era cosa che non poteva capire in un intelletto romano e sarebbe stato pei Romani un assurdo o una strana finzione legale » (2).

Diametralmente opposto a tale concezione romana è il concetto del matrimonio cristiano. Il cristianesimo vede nel matrimonio un vincolo indissolubile, originato da un accordo iniziale delle volontà degli sposi. Mons. D'Ercole raccogliendo copia di testi dalle opere di San Basilio, di Sant'Ambrogio, dell'autore dell'*Opus imperfectum in Matthaeum*, di San Giovanni Crisostomo, di San Girolamo e di Sant'Agostino mostra che, se in questi scritti non si parla esplicitamente di *contratto*, si possono scorgere tuttavia gli elementi e i termini caratteristici della *contrattualità (pactio, foedus, pacta)*, i quali generano un vincolo che si afferma indissolubile (3).

È riuscito questo concetto cristiano a penetrare nel diritto romano? Ha egli operato sulla legislazione degli imperatori ed in ispecie su quella di Giustiniano? La maggior parte dei romanisti afferma che l'antico concetto del matrimonio romano sia rimasto intatto den-

(1) Ibid., p. 188.
(2) Ibid., p. 244.
(3) Op. cit., p. 10.

tro il diritto giustinianeo e che soltanto più tardi, nel diritto strettamente detto bizantino, la nozione cristiana sia stata accolta dalla legislazione. È vero che già l'Albertario ha provato che sotto l'influsso della dottrina cristiana l'elemento spirituale nel matrimonio, cioè l'*affectio maritalis*, coll'andar del tempo acquista sempre più rilievo, mentre viene svalutata, fino all'annullamento nella legislazione giustinianea l'importanza dell'elemento materiale, della convivenza [1]. Mons. D'Ercole pensa però di poter andare oltre e crede di poter affermare che, almeno nelle *Novelle*, Giustiniano abbia accolto le richieste della nuova religione e che qui, dove si spiega più puro il pensiero del grande legislatore, la concezione romana abbia fatto posto alla concezione cristiana.

Per provare questa tesi Egli, in un primo tempo, indica una serie di motivi che dovrebbero spingerci ad aderire alla sua opinione. Questa raccolta di testi non lascia di impressionare e mostra fino a che punto il primitivo concetto romano abbia subito modificazioni e limitazioni. Questo non basta però; l'Autore cerca perciò di provare che non si tratta qui solo di eccezioni o di anomalie, ma che le disposizioni dell'imperatore, nel loro ultimo sviluppo specialmente, rappresentano una concezione organica e ben definita del matrimonio. Egli insiste inoltre sia tanto sul fatto che il matrimonio sciolto illegalmente continui ad essere considerato come non sciolto di fronte alla legge o almeno abbia per effetto che un altro matrimonio non possa seguire, quanto su ciò che le forme prescritte per la celebrazione e lo scioglimento del matrimonio siano requisiti essenziali nei casi in cui sono prescritte e non siano richieste solo come prova della celebrazione e del divorzio realmente avvenuti.

L'Autore ha messo bene in rilievo quanta strada abbia fatto il diritto romano nell'epoca postclassica verso il concetto cristiano del matrimonio. Mi sembra però che la realtà sia più complessa di quanto potrebbe apparire dal suo interessante studio. Per avere una giusta valutazione dei mutamenti effettuati si devono distinguere le modifiche dovute all'influenza di idee cristiane da quelle dovute ad altre forze e tendenze, sia pure che tali forze abbiano operato nello stesso senso degli insegnamenti cristiani.

Fra le norme dovute a tali tendenze deve annoverarsi il regime del divorzio della liberta. Già la *lex Julia* vietava alla liberta di far

(1) *L'autonomia dell'elemento spirituale nel matrimonio e nel possesso romano-giustinianeo*, Studi di diritto romano, t. I, Milano 1933, p. 211-228.

divorzio dal proprio patrono contro la volontà di questi. Il divorzio fatto contro questo divieto era punito, ma valido, eccetto il caso, come il Volterra ha mostrato in una acuta indagine sui testi, che la liberta fosse stata manomessa dal patrono « matrimonii causa » [1]. In tal caso la legge aveva riguardo esclusivamente alla volontà del patrono, non a quella della liberta. La ragione di questa norma non è da ricercare però in una diretta limitazione del concetto del matrimonio romano, ma nel rapporto speciale che intercedeva fra patrono e liberta.

Un'altra eccezione all'efficacia dell'*affectio maritalis* viene stabilita dalla L. 12, C. 5, 17. In essa si dispone che i figli non possano validamente divorziare senza il consenso del padre e della madre qualora questi abbiano costituito la dote o la donazione *propter nuptias*, affinchè i figli non divorzino in frode dei loro genitori. Anche qui la ragione del provvedimento non è specificamente cristiana.

A tradizioni orientali ed ellenistiche, appoggiate anche dai Padri della Chiesa, si dovette il fatto che l'uso di strumenti dotali andava continuamente diffondendosi nel periodo postclassico. Giustiniano lo accolse nella sua legislazione, e dopo avere, nella *Novella 22,* ancora una volta ribadito il principio che soltanto l'affezione mutua è richiesta per il matrimonio, nella *Novella 74,* c. 4 e c. 5 prescrisse la confezione di documenti *ad substantiam* per le persone dei ceti più alti dell'impero, e dell'attestazione scritta fatta davanti al *defensor ecclesiae* per le classi medie. È vero che, nella *Novella 117,* c. 2, l'imperatore ritornò sulla sua legge e conservò soltanto l'obbligo fatto alle classi più elevate della società di non unirsi se non per mezzo di strumenti dotali; mi sembra però che il motivo di questa legislazione si debba vedere non tanto nella volontà di far nascere un vincolo matrimoniale nel senso cristiano da un consenso iniziale, quanto nel desiderio di trovare un criterio sicuro da cui riconoscere l'esistenza del matrimonio e la sua distinzione da altre unioni sessuali [2].

In altre disposizioni contrarie al concetto del matrimonio romano si può accertare meglio la parte spettante alle idee cristiane. Costantino aveva dato permesso di passare a nuove nozze alla moglie del

(1) *Sul divorzio della liberta*, Studi in onore di Salvatore Riccobono, t. III, Palermo 1936, p. 201-230, specialmente p. 223 seg.

(2) V. anche Carlo Castello, *Lo strumento dotale come prova del matrimonio*. Studia et documenta historiae et iuris, t. IV (1938) p. 208-224.

soldato il quale per quattro anni non aveva dato di sè alcuna notizia. Giustiniano, dopo aver elevato, nella *Novella 22*, c. 14, a dieci anni il termine dell'aspettativa, rese altrimenti più difficili le condizioni: nella *Novella 117*, c. 11 stabilì che la donna non dovesse rimaritarsi se non quando le autorità competenti l'avessero fatta certa col loro giuramento sui santi Vangeli della morte del marito e essa avesse atteso il solito anno di vedovanza; la contravveniente fosse punita come adultera.

Nel diritto antico la cattività di guerra, avendo per effetto la *capitis deminutio maxima*, estingueva il vincolo coniugale; veniva meno il *connubium* e con ciò l'*honor matrimonii*, requisito essenziale per il matrimonio romano. Giustiniano invece dispose che soltanto dopo una attesa di cinque anni, quando fosse incerta la sopravvivenza dell'altro coniuge, il coniuge libero potesse ritenersi sciolto dal vincolo e lo scioglimento era considerato come un *divortium bona gratia factum*. Se, nonostante il divieto, il coniuge libero si fosse rimaritato prima della fine dei cinque anni o sapendo che il coniuge prigioniero era in vita, egli era soggetto alle pene stabilite per il divorzio illecito. Sulle stesse linee si muovevano le disposizioni riguardanti la perdita della *civitas (capitis deminutio media)*, ove le fonti giustinianee lasciano sussistere, al contrario del diritto antico, ciò che gli autori moderni chiamano *matrimonium iuris gentium* ([1]).

Il profondo mutamento di idee prodottosi nel regime del matrimonio fece ancora nascere il reato di bigamia, ignoto al diritto classico. Anticamente chi contraeva un secondo matrimonio mentre viveva ancora l'altro coniuge, scioglieva senz'altro la prima unione, senza incorrere perciò in un reato. Questo era coerente al concetto di matrimonio stato di fatto. Le costituzioni degli imperatori cristiani invece colpirono con pene chi attentasse un secondo matrimonio, negarono a questo ogni effetto sul matrimonio preesistente e punirono con la deportazione e con la pena di morte il colpevole ([2]).

Ma più che da queste limitazioni particolari apportate all'efficacia dell'*affectio maritalis*, l'evoluzione delle concezioni ci viene dimostrata dalla lotta rivolta dagli imperatori contro il divorzio in generale. Sebbene Augusto avesse già apportato restrizioni alla libertà assoluta di divorziare, sono però gli imperatori cristiani che incominciano la

([1]) P. BONFANTE, *Corso*, p. 244.

([2]) Cf. E. VOLTERRA, *Per la storia del reato di bigamia in diritto romano*. Studi in memoria di Umberto Ratti, Milano 1934, p. 387-447.

lotta su tutto il fronte contro il divorzio. Non vi è nessun dubbio che i legislatori, in questi provvedimenti, non obbediscano agli insegnamenti della religione cristiana. La *lex Julia de maritandis ordinibus* o *de adulteriis* aveva già prescritto certe forme legali per il divorzio, senza tuttavia dichiarare nullo il divorzio fatto contro queste prescrizioni. Nel diritto giustinianeo invece le forme si richiedono effettivamente in qualunque divorzio, ed ove esse siano neglette, i due coniugi, agli effetti civili e penali, continuano ad essere marito e moglie (1).

Nello stesso tempo gli imperatori cristiani, cercando di restringere i divorzi, fissano con progressiva severità delle *iustae causae* fuori delle quali il divorzio unilaterale viene punito. La lotta giunse al colmo quando Giustiniano, nella *Novella 117*, c. 10, abolì anche il divorzio *communi consensu*. Da questa misura si può valutare la distanza che separa l'antico dal nuovo diritto: quello fa venir meno il matrimonio, allorchè viene a mancare l'affetto anche di un solo coniuge, questo ritiene i coniugi legati dal vincolo matrimoniale ancorchè ambedue vogliano separarsi.

Passando ora in rivista tutte queste disposizioni, non si può disconoscere in quanta misura il concetto del matrimonio romano abbia subito limitazioni e cambiamenti. Anche dove sono intervenute altre forze per un mutamento del diritto antico, esse hanno agito nel senso di avvicinare il diritto romano alla concezione cristiana. Ora si domanda però fino a che punto questo lavoro sia stato spinto. Può affermarsi che nella legislazione di Giustiniano il concetto del matrimonio cristiano abbia sostituito quello del matrimonio romano? Mons. D'Ercole crede di poterlo affermare.

È innegabile che vi sono serie ragioni, proposte da Mons. D'Ercole con vigoroso ragionamento, le quali potrebbero persuaderci per la sua tesi. Alcuni passi della compilazione e delle *Novelle* sembrano dichiarare non sciolto il matrimonio sciolto illegalmente e di considerare legalmente esistente il primo matrimonio. Il fatto poi che ad un matrimonio sciolto illegalmente non ne possa seguire un altro, ha la spiegazione sufficiente, a quanto pare, solo in un vincolo originato dal precedente matrimonio. Infine, il coniuge colpevole di un divorzio illegale, è talvolta trattato da adultero; altra ragione a conferma della persistenza del primo vincolo.

(1) BONFANTE, *Corso*, p. 249. Cf. anche E. LEVY, *Der Hergang der römischen Ehescheidung*, Weimar 1925, p. 103 seg., 125 segg.

Ciò nonostante non possiamo aderire alla tesi di Mons. D'Ercole nelle sue ultime conclusioni. Non tutti gli argomenti proposti ci sembrano avere lo stesso valore. Il fatto p. e. che certe forme siano state prescritte *ad substantiam* per l'atto di contrarre matrimonio e per quello dello scioglimento, pur costituendo una grave limitazione della libertà assoluta, non sembra però irriconciliabile con una concezione del matrimonio che fa dipendere questa unione dal libero volere delle due parti. Il punto dove i due concetti fanno veramente a pugni è questo: nel diritto antico il matrimonio cessa necessariamente quando viene meno la volontà anche di uno solo dei coniugi; secondo la concezione cristiana invece il matrimonio, una volta validamente compiuto, perdura indipendentemente dalle volontà dei coniugi, i quali non possono sciogliere il vincolo, eccetto in alcuni casi determinati; così almeno la disciplina bizantina.

Ora mi sembra un fatto molto significativo che nelle *Novelle* non troviamo alcun passo in cui il divorzio illecito sia dichiarato nullo, benchè l'imperatore abbia avuto molte volte l'occasione di fare tale dichiarazione. È vero che alcuni testi del *Digesto* (D. 38, 11, 1; D. 24, 1, 35) sembrano affermare che nonostante il divorzio illecito il matrimonio perduri. Ma il valore di questi testi oscuri, i quali vengono spiegati in diversa maniera [1], viene singolarmente diminuito dal fatto che Giustiniano più innanzi, nella *Novella 22,* c. 3 e c. 4, stabilisce in modo esplicito e non equivoco che il matrimonio si scioglie anche per divorzio illecito. Egli non ha mai rinnegato questa affermazione nelle *Novelle* posteriori, le quali per altri aspetti infieriscono sempre più contro il divorzio illegale. Se l'imperatore, nella *Novella 117,* c. 11, dispone che la moglie divorziatasi per ragione di assenza al campo del marito, con violazione delle prescrizioni, subisca col suo complice le pene degli adulteri, l'espressione ὡς μοιχοί può essere intesa nel senso «come sono puniti gli adulteri» oppure «come se fossero adulteri» senza che si possa ricavare da questo passo una affermazione certa della persistenza del matrimonio. Le *Novelle 117,* c. 3 e *134,* c. 11 stabiliscono che, in caso di divorzio illecito, i colpevoli siano consegnati ad un monastero per il resto della loro vita, mettendoli in tal guisa nell'impossibilità fisica di passare a seconde nozze. Ma anche qui altra cosa mi pare il rendere impossibile nuove nozze e altra

[1] p. e. S. SOLAZZI, *Bullettino dell'Istituto di diritto romano,* t. XXXIV, (1925), p. 308; E. VOLTERRA, *Studi in onore di S. Riccobono,* p. 223 etc.
[2] Cf. BONFANTE, *Corso,* p. 267; ALBERTARIO, *Studi,* p. 237.

cosa dichiarar nullo il divorzio e persistente il primo matrimonio. Anzi la singolare energia di questi mezzi può indurci a credere che l'imperatore non vedesse altra via per arrivare al suo intento, cioè di impedire ai divorziati di contrarre un nuovo matrimonio, che quella di rendere materialmente impossibile la nuova unione. Se può parer strano che un imperatore così cattolico come Giustiniano non abbia adottato pienamente le norme stabilite dal Vangelo nei riguardi del matrimonio, ne abbiamo la spiegazione negli ostacoli che il concetto cristiano del matrimonio trovò nella società romana, come lo mostrano a sufficienza le lagnanze dei Padri, il fatto che dopo la morte di Giustiniano il suo successore dovette ripristinare il divorzio *communi consensu* ecc. L'imperatore stesso ce lo fa abbastanza capire quando nella *Novella 22* c. 3 si dichiara incapace di comprendere come ciò che è stato legato per volontà degli uomini, non possa anche esser sciolto per la stessa volontà.

Ma pur sembrandoci di non poter seguire Mons. D'Ercole in tutto, siamo con lui d'accordo nel riconoscere quanta distanza separa il concetto giustinianeo del matrimonio dal concetto classico. Le limitazioni apportate all'efficacia dell'*affectio maritalis,* la prescrizione di certe forme per l'inizio del matrimonio e per il divorzio, le sanzioni che colpiscono lo scioglimento illecito avevano fatto sì che il risultato pratico non sarebbe stato molto differente qualora la legislazione avesse accettato il concetto cristiano.

Nella seconda parte del suo lavoro Mons. D'Ercole dimostra sotto quali aspetti l'opera di Giustiniano rimane ancora manchevole riguardo ai precetti della morale cristiana. Anche chi non può aderire a tutte le conclusioni dell'Autore, riconoscerà volontieri la serietà e l'interesse del suo lavoro.

E. Herman S. I.

De impedimentis matrimonialibus in Regno Graeciae nuper abrogatis.

Cum ante nonnullos annos in hoc periodico *de impedimentis matrimonialibus secundum codificationes iuris ecclesiastici recentes orthodoxorum* scripsimus (1), non paucos notavimus « orthodoxos » nostris temporibus ob conditiones mutatas reductioni impedimentorum matrimonialium fovere. In Graecia gubernium iam ab aliquo tempore novum codicem iuris civilis praeparat, cuius consilium hierarchiae non in omnibus probatur; recentissime vero, die 12 Octobris 1939 huius codicis aliquas normas anticipans, legem edidit qua impedimenta matrimonialia quae cognationem spectant, novis limitibus circumscribuntur (2). Hoc loco breviter exponemus octo quibus lex constat articulos, addentes comparationis gratia quasdam indicationes sive ius usque ad illud tempus vigens sive ius matrimoniale Codicis Iuris Canonici spectantes.

Matrimonium cum *consanguineis* contrahi non potest in linea recta indefinite, in linea collaterali usque ad quartum gradum inclusive (art. 1). Ita matrimonium consistere nequit v. g. inter consobrinos vel inter magnum patruum neptemque fratris eius. In Graecia ante impedimentum consanguinitatis ad sextum gradum inclusive extendebatur (3). Animadvertas velim in computatione orientali cognationis summam fieri graduum quibus utraque pars a communi stipite distat, in computatione latina vero numerum graduum partis a stipite communi magis remotae solum considerari. Secundum can. 1076, § 2 Codicis Iuris Can. matrimonium inter consanguineos usque ad tertium gradum (seu sextum secundum computationem orientalem) irritum est.

Matrimonium cum *affinibus* contrahi non potest in linea recta indefinite, in linea collaterali usque ad tertium gradum inclusive (art. 2, n. 1). Affinitas secundum sensum huius legis constituitur propinquitate

(1) T. III (1937) p. 233-259

(2) Desumpsimus textum ex « Ἐκκλησία » t. XVII, n. 11 nov. 1939, p. 329.

(3) Cf. litt. encycl. s. Synodi, d. d. 29 nov. 1837 et 6 mart. 1873, St. GIANNOPOULOS, Συλλογὴ τῶν ἐγκυκλ. τῆς ἱερᾶς συνόδου τῆς ἐκκλ. τῆς Ἑλλάδος, Athenis, p. 476 sq.; cf. etiam I. ZEPOS, Ἀστικὸς κῶδιξ, Athenis 1930, p. 202 sq.

quae intercedit inter alterutrum coniugem et consanguineos alterius coniugis. Haec affinitas perdurat etiam post declarationem nullitatis vel dissolutionem matrimonii (art. 2, n. 2). Matrimonium inire nequit ascendens, descendens, frater unius coniugis cum ascendente, descendente, fratre alterius coniugis (art. 3, n. 1) ([1]). Hoc impedimentum perdurat etiam post declarationem nullitatis vel dissolutionem matrimonii (n. 2). Imprimis hic notandum, affinitatem secundum definitionem huius legis restringi ad propinquitatem quae intercedit inter alterutrum coniugem et consanguineos alterius — quod iam receptum erat in plerisque codicibus civilibus et in iure canonico latino —, non vero extendi ad propinquitatem quae intercedit inter consanguineos unius et consanguineos alterius coniugis, prout usque ad id tempus in iure ecclesiastico graeco statutum est. Nulla inter has duas species distinctione facta impedimentum affinitatis in ecclesia graeca ante usque ad quintum gradum protrahebatur. Secundum can. 1077, § 1 C. I. C. impedimentum in linea collaterali dirimit matrimonium usque ad secundum gradum inclusive (quartum gradum secundum computationem orientalem).

Matrimonium contrahere nequeunt *adoptans* eiusque descendentes cum *adoptato* (art. 4, n. 1). Hoc impedimentum perdurat etiam post adoptionis solutionem (n. 2). Adoptio eo tempore quo benedictione ecclesiastica perficiebatur, inter impedimenta ecclesiastica adnumerabatur; sed hac benedictione iam a longo tempore obsoleta, nunc habetur impedimentum iuris civilis. Ante perdurante matrimonio secundum nonnullos auctores eadem fere ratione atque impedimentum consanguinitatis extendebatur, adoptione soluta matrimonium irritum faciebat inter patrem adoptantem et filiam adoptatam eiusque filiam, inter filium adoptatum et uxorem adoptantis, inter adoptantem et uxorem adoptati ([2]). Ex Codice Iuris Can., can. 1059 et 1080 nuptiae ob cognationem legalem ex adoptione ortam vi iuris canonici illicitae

([1]) Vi termini sub voce ascendentis et descendentis non solum consanguinei primi gradus, sed ulteriorum quoque graduum comprehendi videntur. In ascendentibus id vix difficultatem pariet cum matrimonium eo rarius eventurum sit inter tales, quo magis distent a coniugibus. Sed quid de descendentibus? Secundum terminos legis inter descendentes privigni unius et descendentes privigni alterius *in indefinitum* matrimonium consistere non potest; quod certe contra mentem legislatoris est. Hic impedimentum certis limitibus circumscribendum est, quod fugisse videtur legislatorem.

([2]) Zepos, loc. cit., p. 203; accuratius limites indicantur ab M. Sakellaropoulos, Ἐκκλησιαστικὸν δίκαιον, Athenis 1898, p. 495.

aut invalidae habentur, prout lege civili nuptiae illicitae aut invalidae redduntur.

Matrimonium contrahere nequit *patrinus* cum *suscepta* eiusque matre (art. 5). Impedimentum ante usque ad tertium gradum extendebatur, sive generaliter sive ita ut non admitteretur inter patrinum eiusque filium ex una parte, et susceptam eiusque matrem vel filiam ex altera parte ([1]). Secundum C. I. C., can. 1079 et 768 cognationem spiritualem quae matrimonium irritat, contrahunt tantum cum baptizato baptizans et patrinus.

Matrimonium nequeunt inire *tutor* eiusque descendentes cum pupillo, donec rationem secundum leges dederit (art. 6). Hoc impedimentum est iuris civilis et ante patrem quoque fratremque tutoris tenebat ([2]).

Art. 7 dein decernitur praeter nominata nulla alia impedimenta ex consanguinitate, affinitate, adoptione, cognatione spirituali, tutela oriri. Propterea quae non nominata sunt, abrogata habentur; id animadvertas velim praesertim propter affinitatem ex tribus generibus ortam (τριγένεια), quae ipsa quoque abrogata esse videtur, licet non stricte sub speciebus supra nominatis contineatur. In ecclesia graeca usque ad tertium gradum inclusive protrahebatur, legis periti vero eam potius terminis iuris Iustinianei circumscribebant.

Ultimo articulo (8) statuitur matrimonia quae cum aliquo ex impedimentis hac lege abrogatis contracta erant, ab initio valida haberi, nisi usque ad tempus quo haec lex valere coeperit, sententia de invaliditate lata sit, appellatione non interposita.

In fine de tribus impedimentis ecclesiasticis consanguinitatis, affinitatis, cognationis spiritualis noto, novam hanc legem in plerisque ad limites impedimentorum redire prout ab concilio Trullano statuta erant ([3]).

AEMILIUS HERMAN S. I.

([1]) GIANNOPOULOS, *loc. cit.*, p. 476; sed cf. quae dixit SAKELLAROPOULOS, loc. cit., p. 492.

([2]) ZEPOS. loc. cit., p. 205.

([3]) Can. 53 et 54, ed. I. B. PITRA, *Iuris eccl. Graecorum hist. et doc.*, t. II, p. 51 sq.

Note sur les origines de la concélébration eucharistique dans le rite Maronite.

Il ne s'agit dans ce petit exposé que de la concélébration eucharistique strictement dite et parfaite, celle où tous les prêtres concélébrants prononcent les paroles de la consécration, les prononcent simultanément, sur la même matière et avec l'intention de consacrer.

Et ce que nous nous proposons, c'est de fixer, autant que possible, l'époque à laquelle remonte la concélébration ainsi comprise, et de préciser les causes qui ont déterminé son apparition.

Après avoir prouvé la légitimité de ce rite, le Patriarche Addouaïhi (élu en 1670, † en 1703) en règle l'usage dans les termes suivants: « Que dans la Messe collective les prêtres fassent attention et sachent que ceux qui ne sacrifient pas, doivent, quand se disent les paroles de la consécration, se tenir derrière sans prononcer les paroles de l'institution avec les autres, car quiconque les prononce doit communier au Corps du Seigneur. Quant à ceux qui sacrifient avec celui qui s'est revêtu des ornements sacrés, ils doivent être tous avec lui dans un même cœur et un même esprit, le suivant en secret dans le rite et la lecture. Et qu'ils se gardent de le précéder en prononçant les paroles de la consécration, qu'ils s'efforcent de le suivre en secret, l'accompagnant à la lettre jusqu'à la fin de la consécration. Et quand il adore, qu'ils adorent eux aussi... Et le concélébrant ne doit pas se distraire en ce qui regarde le service du diacre, ni parler avec le célébrant sinon pour des choses nécessaires, mais qu'il coopère avec lui par l'intention et la parole en ce qui concerne le sacrifice».

Andraos Iskandar de Chypre, dans l'édition qu'il a faite du Missel Maronite en 1716, fit précéder le texte de la messe de nombreuses rubriques concernant la célébration du divin sacrifice, parmi lesquelles un chapitre spécial est réservé à la concélébration proprement dite et parfaite. Cela est attesté par toutes les éditions du Missel Maronite faites par les Moines Maronites à Kozhaïa (Liban). Ces éditions, au nombre de quatre, ne font que reproduire fidèlement l'édition romaine de 1716, en y ajoutant uniquement de nouvelles lectures tirées des Evangiles et appropriées à chaque jour de l'année. Or, au début de ces éditions, sont réimprimées les règles de la concélébration parues dans l'édition de 1716; ces règles se rapportent à la concélé-

bration strictement dite (cf. les éditions de Kozhaïa, par exemple celles de 1760, de 1815).

C'est à ces rubriques du Missel de 1716 que semble faire allusion la Constitution du Synode Libanais (1736), qui règle la concélébration eucharistique dans les termes suivants:

« Praecipimus et injungimus primo ut quando plures sacerdotes simul Eucharistiam consecrare et integram Missam conficere volunt, paramentis sacris ornati sint, totam liturgiam sive elata sive submissa voce, prout in rubrica praescribitur, dicant, nihil penitus omittentes; verba consecratoria morose, distincte et attente proferant, ita ut alter alterum non praeveniat; ac demum Corpus et Sanguinem Domini unus post alterum percipiat, quemadmodum in *rubricis Missalis adnotatur*. Hoc modo concelebrantes oneri atque obligationi tam pro vivis quam pro defunctis missam celebrandi eleemosynisque eam ob causam receptis satisfacere declaramus. Si quis autem aliquid substantiale omiserit, aut habitu sacerdotali caruerit, sciat a se missam celebratam non fuisse, nec eleemosynis pro missa collatis satisfecisse, nisi singillatim rite celebret, consecret et communicet. Concelebratio huiusmodi tamen non passim a sacerdotibus fieri permittimus, sed in solemnioribus tantum festis vel in exsequiis defunctorum, cadavere praesente, aut in anniversariis eorum » (1).

Les trois textes que nous venons de citer sont les plus anciens documents qui témoignent de la concélébration eucharistique proprement dite et parfaite. Ils nous montrent que ce rite existe dans la liturgie Maronite depuis la fin du XVIIe siècle, et qu'il a été sanctionné et approuvé définitivement par la Constitution du Synode Libanais en 1736.

Mais la concélébration telle que nous l'avons définie en tête de cet article, était-elle en usage chez les Maronites avant le XVIIe siècle? Il ne semble pas. Nous ne connaissons point de document qui l'atteste et soit antérieur au texte cité plus haut du Patriarche Addouaïhi. Nous avons des descriptions détaillées et précises de la messe Maronite avant cette époque, de celle même à laquelle prennent part plusieurs prêtres et évêques, mais ces descriptions ne contiennent aucune allusion à la concélébration dans le sens déterminé plus haut. La principale de ces descriptions se trouve dans le récit que le Père Jérôme Dandini a fait de sa mission auprès des Maronites en 1596;

(1) *Constitutio Synodi Montis Libani* C. XIII § 18. Cfr. MANSI, t. 38. c. 126.

telle qu'elle y est décrite, la concélébration Maronite de ce temps-là avait un caractère purement cérémonial. Les prêtres concélébrants entouraient l'autel de part et d'autre du principal célébrant, mais il n'est pas dit qu'ils récitaient avec lui les prières de la messe et les paroles de la consécration: «Quanti Sacerdoti si trovano quivi presenti, benchè siano vescovi, assistono al Celebrante attorno all'Altare e a quello s'appoggiano» (1).

Si les concélébrants prenaient part active au sacrifice, le P. Dandini n'aurait pas manqué de le remarquer et de le signaler: une pareille concélébration, ne figurant pas dans le rite latin, aurait frappé d'une façon toute spéciale l'attention du Jésuite si averti, si enclin à relever dans la liturgie Maronite les moindres détails différents des rites de la Liturgie Latine.

Qu'on ne dise pas que Dandini a passé en revue un peu légèrement et brièvement les cérémonies du rite Maronite; il est facile d'écarter pareilles hésitations, si l'on se rappelle les circonstances dans lesquelles il a rédigé sa relation.

On venait d'accuser les Maronites devant le Pape et la Curie Romaine, d'hérésie et de coutumes erronées dans le domaine liturgique. Pour se rassurer, le Souverain Pontife, Clément VIII, décide d'envoyer sur place un légat qui soit un homme de confiance, pour s'enquérir soigneusement sur la foi, la liturgie et les mœurs des Maronites, les dépeindre d'une manière aussi exacte et complète que possible, dans une relation qui devrait fournir au Pape et aux Cardinaux des renseignements vrais et complets sur l'état des Maronites, et servir, au besoin, de base à une *réforme* religieuse de leur nation. La mission était aussi sérieuse que délicate. Le Pape choisit pour la conduire à bon terme un homme éminent en science et en expérience, qui avait rempli de hautes charges dans son Ordre et enseigné en des chaires illustres. Un simple coup d'œil jeté sur les premières pages de son récit, montre combien vivement il était conscient de l'importance de sa mission et de quelles dispositions il était animé pour la faire réussir. Sa méthode ne laisse rien à désirer non plus: il cherche à acquérir une idée sûre, claire et précise sur l'état des Maronites de trois façons: par la recherche et le contact personnels, par l'interrogation des hommes consciencieux, savants et expérimentés, et enfin par l'étude sérieuse des écrits et des livres en usage chez les Maronites.

(1) *Missione Apostolica del Padre Girolamo Dandini presso il Patriarca dei Maroniti del Monte Libano,* Cesena, 1656, p. 80 ss.

Dans son enquête, il prête une attention toute spéciale à la Messe « che è, dit-il, il principale e più degno atto di Religione e servigio Divino ». Et ce n'est pas le temps qui lui manqua pour la pleine réalisation de sa tâche : les trois mois de travail assidu qu'il y consacra, sont largement suffisants.

On peut donc conclure que si Dandini n'a rien écrit au sujet de la concélébration sacramentelle proprement dite et parfaite, alors qu'il a fait de la Messe une description bien minutieuse, signalant force détails dont l'importance est infime en comparaison de la concélébration réelle, c'est que celle-ci n'existait pas de son temps. Son silence ne peut pas s'expliquer autrement.

Selon toute probabilité, la concélébration réelle dont nous traitons, ne remonte donc pas au-delà du XVII[e] siècle.

Quant aux causes qui ont présidé à la genèse de cette même concélébration, il semble que nous puissions tout d'abord exclure l'hypothèse d'un emprunt fait par la liturgie Maronite à une autre liturgie quelconque, occidentale ou orientale.

Ce n'est pas par imitation de la concélébration qui a lieu dans le rite Latin actuel au moment des Ordinations, que les Maronites ont commencé à concélébrer : ni la nature de cette concélébration latine, ni les circonstances qui la caractérisent ne s'accordent avec l'idée d'une parenté entre elle et la concélébration Maronite ; du reste aucun document extrinsèque ne prouve une pareille dérivation. Quant à la concélébration du Pape et des Cardinaux qui a eu lieu du VII[e] au XII[e] siècle [1], elle présente un fait singulier, propre à la liturgie de la Curie Romaine, et n'a pas tous les caractères requis pour constituer ce que nous appelons concélébration proprement dite et parfaite. Il est douteux en effet que la consécration des pains fût réellement concélébrée. Au surplus, elle était depuis longtemps tombée complètement en désuétude à l'époque où son influence aurait pu se faire sentir sur la liturgie Maronite.

Le rite en question n'a pas pu davantage s'infiltrer dans la liturgie Maronite par voie d'imitation des autres rites orientaux. Les Catholiques Orientaux, tout nous porte à le croire, ne l'ont adopté que postérieurement aux Maronites. En effet la première attestation non Maronite que nous en ayons, concerne la liturgie Melkite, mais elle

[1] Cf. *Ordo Romanus I*, VIII, 48, PL 78, 958 CD-959 A.

date de 1729 et loin d'affirmer la pratique de la pleine concélébration, elle en prescrit, conditionnellement, l'observannce ([1]).

Chez les dissidents, excepté chez les Russes ([2]), aujourd'hui encore, la concélébration strictement dite et parfaite telle que nous l'entendons ici, reste volontairement ignorée ([3]).

On ne peut pas non plus attribuer à un décret de l'Eglise Romaine la création de ce rite dans la liturgie Maronite. La première loi de ce genre est celle de la Constitution du Synode Libanais, approuvée par Benoît XIV en 1741, et dont nous avons cité le texte plus haut. Ce synode, célébré au Liban en 1736, est de 33 ans postérieur à la mort d'Addouaïhi.

Pour expliquer la naissance de la concélébration proprement dite et plenière de la messe Maronite il faut donc recourir au fait d'une évolution intrinsèque et spontanée du rite. Mais comment concevoir cette évolution ?

La concélébration proprement dite et parfaite n'est pas de toutes pièces une nouveauté; elle n'est qu'une application nouvelle et une détermination définitive d'un principe fort ancien qui depuis les premiers jours de l'Eglise était sous-jacent à tous les déploiements de la Liturgie. Selon ce principe chacun des fidèles devait dans les célébrations liturgiques s'acquitter parfaitement et pleinement de la fontion à lui assignée par l'Eglise en rapport avec son rang dans la société chrétienne. De la sorte le rite complexe que constitue la messe était l'œuvre de tous les fidèles et non du seul prêtre présent à l'autel. Les laïques exerçaient pleinement leur rôle rituel en chantant et en répondant au célébrant; les diacres s'acquittaient complètement de leur ministère comme médiateurs entre le célébrant et le peuple; et de même tous les autres clercs n'omettaient rien de ce qui touchait à leur propre fonction. Tandis que chacun fournissait ainsi la part d'activité qui lui échéait de par sa place dans le corps mystique, tandis que le diacre par exemple faisait intégralement tout ce qui lui

([1]) Benoit xiv, Bulle *Demandatam*, 24 déc. 1743, *Benedicti XIV Bullarium*, t. I, p. 331.

([2]) *Ordo Pontificalis ministerii*, (en slavon), Moscou, 1896, fol. 47 v.

([3]) I. M. Hanssens, *De concelebratione eucharistica*, *Periodica de re morali canonica liturgica*, t. XVII (1928), pp. 101*-105*. Cfr. P. de Meester, *De concelebratione in Ecclesia orientati*, *Ephemerides Liturgicae*, t. XXXVII (1923), p. 152-154.

appartenait comme diacre, seuls les prêtres concélébrants étaient privés du plein exercice de leur pouvoir sacerdotal, dont l'objet principal consiste à consacrer le Corps et le Sang du Seigneur; seul le célébrant principal faisait vraiment le prêtre, les autres n'accomplissaient que certains rites d'ordre secondaire. On voit clairement que cette privation que subissaient les prêtres concélébrants ne cadrait pas, ne s'harmonisait pas parfaitement avec le mouvement général de tous les membres de la communauté dans la célébration des Saints Mystères.

On est donc naturellement porté à attendre une régularisation de cet état de choses, et rien n'étonne, si de fait elle s'est accomplie. En effet l'évolution se produisit précisément au moment où la célébration collective disparaissait de plus en plus de l'usage, cédant le pas à la célébration individuelle. Habitués ainsi à célébrer intégralement toute la Messe et à prononcer les paroles de la consécration, les prêtres ne voyaient pas pourquoi ils devaient faire autrement quand se présentait l'occasion ou la nécessité de la célébration collective; ils étaient presque nécessairement amenés à consacrer même en ce cas. Plusieurs circonstances d'ordre matériel et extérieur prêtaient leur concours à l'affermissement de cette tendance, comme, par exemple, le manque d'autels, de missels ou de servants. La nouvelle manière de faire pouvait d'autant moins surprendre ses témoins qu'anciennement, selon toute probabilité, les prêtres concélébrants, bien qu'ils ne prononçassent pas les paroles de la consécration, avaient justement conscience, grâce à leur association si intime avec le célébrant principal et par le ministère de celui-ci, de participer d'une manière toute particulière et spéciale à l'oblation du sacrifice eucharistique.

C'est sans doute ce caractère naturel, pour nous exprimer ainsi, de la concélébration strictement dite et parfaite qui a inspiré aux érudits le sentiment qu'elle dût être en usage de tout temps dans les Eglises d'Orient et d'Occident. En fait, toutefois, la concélébration antique, était, à notre sentiment, purement cérémoniale, puisqu'elle ne réunissait pas tous les caractères d'une vraie concélébration que nous avons énumérés au début [1].

Bref la concélébration sacramentelle réelle et parfaite est une pratique récente, qui fut le résultat nécessaire et spontané d'une tendance intime et intrinsèque de la liturgie, qui date des premiers temps.

[1] Les documents concernant la concélébration sont examinés de ce point de vue dans I. M. Hanssens S. I., *De concelebratione eucharistica. Periodica de re morali canonica liturgica*, t. XVII (1928) pp. 105*-127*; 193*-219*.

Cette concélébration n'a pas atteint son stade définitif dans l'Eglise Latine, à cause des préventions qu'elle a subies au moyen âge de la part des théologiens et dont témoigne entre plusieurs autres Durant de Saint-Pourçain [1]. De pareilles oppositions n'eurent pas lieu en Orient, ce qui permit à ce rite si beau de s'y développer normalement et d'y prendre sa forme actuelle.

PIERRE DAOU.

The Orthodox Church of Greece and Anglican Orders.

The question of Anglican Orders has always been a thorny one. After long consideration their validity was rejected by Leo XIII in 1896 but in the years following the war they have been accepted successively by four Autocephalous Orthodox Churches and now the question, after an official request from the Archbishop of Canterbury, has been carefully examined by the Autocephalous Orthodox Church of Greece. Before coming to a decision, its Holy Synod referred the matter to the Theological Faculty of the University of Athens, four professors of which read papers embodying the results of their study at the meetings of the Faculty, and these, first published in Ἐκκλησία [2] have now appeared in a very convenient form as a booklet entitled, Τὸ Κῦρος τῶν Ἀγγλικανικῶν Χειροτονιῶν.

These papers make most interesting reading and show every sign of careful and, with the exception of parts of the paper of Prof. Alivizatos, impartial study. Prof. Alivizatos, if one may fairly judge him by what he has here written [3], seems to have a deep dislike of the Catholic Church, which has led him not only to use very harsh expressions in her regard, but also not to give full value to certain historical facts, which make her treatment of the Anglican question, at the least, seem more reasonable.

(1) Cf. *Liber IVus Sententiarum,* distinctio XIII, q. 3, n. 14, édition de Venise 1571, fol. 326.

(2) The papers vary considerably in length: that of Prof. Alivizatos, which is the only one to touch on English Reformation history, occupies pp. 5-72 of the book; that of Prof. Balanos, pp. 73-83; that of Prof. Bratsiotis, pp. 84-129 and that of Prof. Trembelas, 130-132.

(3) Cf. in particular pp. 9, 13, 16.

He says, for instance: « The dispute meanwhile did not see the light before the reign of James I (1603–1625), and this shows that no one in the beginning ever had cast doubt on the validity of Anglican Orders » (P. 14). But during the reign of Mary, every cleric, ordained according to the Edwardian Prayer Book (which was adopted unchanged by Elizabeth, Mary's successor and James' predecessor) [1] and who wished to be a cleric, was re-ordained [2], and that at a time when Rome was trying to facilitate the return of England to the Faith, as is shown, among other things, by the fact that those who had possessed themselves of Church property were allowed to retain it. In other words, before ever the fable of the Nag's Head was circulated (to which, in any case, Prof. Alivizatos gives too much prominence in proportion to its influence on the settlement of the whole question), the validity of Anglican Orders had been, not only doubted, but denied, and for the same reasons as those of the Bull of Leo XIII. These reasons were and are, not simply that the Edwardian formulae of ordination are insufficient, but that these formulae were arrived at by the deliberate rejection of any and every phrase of the older and certainly orthodox formulae that had reference to the Sacrifice of the Mass and the doctrine of the Real Presence, dogmas denied by the reformers [3], which rejection proved that neither the Bishops conferring ordination nor the candidates receiving it had any intention or desire of giving or accepting the traditional orders of the Catholic and Apostolic Church. When, therefore, the Catholic Church speaks of a break in Anglican Episcopal Succession, it is here she locates it, not in more modern times since the growth of the Anglo-Catholic section of the Church of England: a chain, even if its ends seem sound, is still broken, when there is a link missing from the middle [4].

(1) Cf. E. C. Messenger, *The Reformation, the Mass and the Priesthood,* London, Vol. II, 1937, Part VI, chap. 6 and 7, espec. p. 254.

(2) No single exception to this practice has been found, despite very careful examination of Church registers by Catholics and Anglicans, who, from even a single exception, would have had a very strong argument against the Catholic position. Cf. Messenger, op. cit., Vol. II, Pt. V, ch. 6 and Pt. VII, pp. 555, 556. *Dict. Apol. de la Foi Cath.,* III, 1192–1197.

(3) Cf. e. g. A. Dyobouniotis, *Introductory Address to Univ. of Athens,* Nov. 29th. 1931; published Athens, 1932. Pp. 13, 14.

(4) To arrive at a more impartial view of the question, note:

a) For the wide facilities accorded to the Anglican representatives at Rome in 1896 to make known their views to the Commission, cf. Messenger, op. cit., Vol. II, Pt. VII, chap. 4.

The present state of the Church of England in its dogmatic aspect is treated of by all four papers and between them they present a fairly complete picture. Prof. Alivizatos gives for the most part the views of the Anglo-Catholic party, with which he is well acquainted, and his account is balanced and filled out by Prof. Trembelas and particularly by Prof. Bratsiotis who, supporting his argument from his personal experience of the Faith and Order movement and from various documents, notably the exposition of Anglican doctrine in « The Doctrine of the Church of England », points out the vast range of beliefs and denials allowed by Anglican ' comprehensiveness ', a cha-

---

b) Prof. Alivizatos says (P. 15): « Catholic theologians from Lingard, Lengarde and Duchesne on, after » (or « with »?) « also the works of Denny and Lacey, reiect without further discussion the myth » (i. e. of the Nag's Head) « and accept, like the above and others, the validity of Anglican ordinations ». Lingard died in 1851: Lengarde's name I have not found; (is it a French version of Lingard?): Denny, who wrote before Lacey, published his work in 1893: Duchesne would certainly have used it. But, slips in dates apart, it is not true that either Lingard before or Duchesne after the decision of 1896 accepted the validity of Anglican Orders.

c) With regard to Parker's consecration, apart from the fact that it was performed according to the new rite, which in the Catholic view renders it, of course, invalid, it is worth noting that even Lacey says: « Parker was consecrated in a way neither canonical nor legal ». Lacey, *The Reformation and the People,* 1929, p. 72, quoted by Messenger, *op. cit.*, Vol. II, p. 245.

d) Of Courayer, Prof. Alivizatos says (P. 15): « These » (i. e. the French Catholic theologians) « Courayer (Catholic priest) answered, defending the validity of Anglican ordinations ». He does *not* say that Courayer was excommunicated for erroneous opinions regarding the Sacrifice of the Mass and the doctrine of the Real Presence (the whole point of the discussion), that later he came to England, was given a pension and began to attend Anglican services, and that, in the words of the Anglican editor, Haddan, of his first work on Anglican Orders, « towards the close at least of the long period of his earthly existence, he had fallen into unsound views even on the fundamental doctrines of the Trinity and the Incarnation » (Quoted in Messenger, op. cit., Vol. II, p. 506).

e) As to whether the answer of the English Archbishops to the Papal Bull of 1896 was « completely overwhelming and crushing » and whether the answer to that, of the Catholic Bishops of England was « completely unable to upset the arguments of the Anglican Archbishops » (P. 16), cf. Messenger, op. cit., Vol. II, pp. 590–601 and Brandi, *Delle Ordinazioni Anglicani*, (4th. ed.) 1908, where reasons are given for dissenting from Prof. Alivizatos confident assertion. I call attention to these points, because, though each in itself is not of great importance, yet all taken together give a completely misleading impression.

racteristic which he sees reflected (and rightly) even in the resolutions finally passed by the Houses of Convocation approving the formula of faith, arrived at by the Roumanian Church and the Anglican deputation, as being not *the,* but « *a* legitimate interpretation of the faith of the Anglican Church ».

He is at a loss to find what is the official rule of faith of the Anglican Church, as some of its members propose the 39 Articles and the Prayer Book, others one of these or the other. In the « Doctrine of the Church of England », he finds no mention of Holy Tradition, reference indeed to different 'authorities' of Christian Teaching, but no place left for a real authority, nor even for the Church, as its official teachers may teach differently from it and its members reject decisions of general ecclesiastical synods, if their consciences so bid, for the authority even of a symbol of the faith depends on its being accepted by the body of the faithful, as expressing biblical teaching.

He concludes this section of his paper: « Therefore the conclusion... is that... a deep chasm is fixed between the Anglican Church and ours, a chasm which all our theologians, who have occupied themselves with the Anglican Church have felt,... which, widened still more by the publication of the above-mentioned official exposition, it is not easy to fill, as it were by a bridge, by means of the Anglo-Catholic party, with which we, the Orthodox, have prided ourselves, not only on entering into discussion, but even on taking serious decisions, overlooking or knowing nothing of the great mass of the Anglican Church, which views things altogether differently, unless it is also proposed that the Orthodox Church too be included in the 'comprehensiveness' of this Church, according to the following scheme, which the Bishop of Southwark most eloquently formulated in the address he gave here in Athens a year ago (18/2/'38): 'Our history and our characteristics help us to explain Catholicism to Protestants, Protestantism to Catholics, modernism to those in possession of tradition, tradition to modernists, the East to the West, the West to the East » (1).

But the historical and dogmatic appreciations described above are, in a sense, only introductory, leading up to the examination of the question from the canonical point of view, which is the one that finally directs the action of the Church, and so this canonical aspect

(1) Pp. 116, 117.

receives full treatment. The Church is the sole steward of Divine Grace, but in this capacity, besides herself conferring valid orders, she can by the use of 'economy' recognise or validate orders conferred by heretical or schismatical Bishops. Prof. Balanos quotes with approval Prof. Dyobouniotis to the effect that the Church can, as she sees fit, recognise the sacraments of any heretic or schismatic, though they are not performed canonically or whose apostolic succession has been broken, or reject them, though canonical or with an unbroken apostolic succession. Profs. Alivizatos and Bratsiotis would not go as far as that. Prof. Alivisatos lays down as *sine qua non* conditions for the use of 'economy': « firstly, the acknowledgement on their part » (i. e. of the heterodox Churches) « — in their teaching — of the sacramental character of the sacrament of the priesthood, in the same general sense in which the Orthodox Church accepts it; secondly, the retention in an unbroken line of what is called the Apostolic Succession and the ecclesiastical continuity that this discloses » (1).

Prof. Bratsiotis requires as *special* conditions *a*) Apostolic Succession in the ordaining Bishop, *b*) a ceremony, in which, besides the imposition of hands of the celebrant, there is an invocation of Divine Grace for the granting of the Holy Gift of the priesthood, and *c*) the conferring of the three degrees of the priesthood for the performance of the sacraments and offices of the Church: and as *more general* conditions, *a*) that the subject of 'economy' should return to the bosom of the true Church, making a profession of faith, *b*) that the use of 'economy' should be to the advantage both of the one so returning and of the Church, *c*) sincerity on the part of the one returning, and *d*) temporary suspension of 'accuracy' (i. e. exact observance of canons etc.) to give an opportunity, not too prolonged, for those who wish to avail themselves of 'economy', to do so (2). He returns again to the first of these general conditions and insists that, in all its history, the Church has never, even by 'economy', recognised orders of any but such as joined her, and that she should not begin to do so now (3).

All three papers agree that, with the aid of 'economy' Anglican Orders can be recognised by the Orthodox Church.

(1) P. 65.
(2) Pp. 122, 123.
(3) P. 125.

Such in brief is the substance of the papers presented by the Theological Faculty of the University of Athens to the Holy Synod and this short account can be fittingly closed by giving the decision at which the Holy Synod arrived. After saying that the settlement of so important a question belongs to the whole Orthodox Church and that no individual Church has the right to decide on it, it proceeds: « The Holy Synod determined that in the meantime, on each occasion that presents itself of an Anglican cleric joining Orthodoxy, there be followed the previous practice of the Church in such a case and the unanimous decision in its regard of the Theological Faculty of the University of Athens, according to which, in respect of ' accuracy ' the Orthodox Church recognises as valid only the sacraments performed by herself, but in special cases the Church, after careful examination of the special circumstances, can by ' economy ' recognise the orders of an Anglican coming to Orthodoxy » (1).

J. Gill S. J.

(1) *Ekklesia,* Oct. 14, 1939.

RECENSIONES

Oriens Antiquus

Karl PRÜMM, *Christentum als Neuheitserlebnis,* Durchblich durch die christlich-antike Begegnung, Freiburg i. Br. 1939 Herder.

Il confronto che l'Autore stabilì fra il cristianesimo nascente e il mondo greco-romano nel suo precedente libro « Der christliche Glaube und die altheidnische Welt » (Cfr. *Or. Ch. Per.* II [1936] 499), viene qui ripreso sotto un altro punto di vista. Non si segue più per lo sviluppo lo schema del *Credo,* da noi allora censurato come troppo artificioso, ma si trattano i punti più salienti del complesso problema: Le categorie basilari del mondo religioso, La salvezza, L'applicazione della salvezza, L'essenza del cristiano, Gli stati cristiani, L'adempimento della salvezza. Intorno a questi temi fondamentali si fa un paragone fra le tendenze e i riti della religione dell'Impero e la rivelazione cristiana. Risulta dal contrasto che il cristianesimo porta con se molto di nuovo ed anche di profondamente diverso. Il che in altre parole equivale a provare che è falsa la tanto divulgata teoria razionalista che vorrebbe spiegare credenze e riti cristiani dall'evoluzione naturale delle religioni pagane. Ed il libro del P. Prümm, che è una collezione di conferenze tenute a diplomati, ha materiale e prove abbastanza per dimostrare la tesi generale. Ma resterebbe deluso chi vi cercasse un trattato approfondito e possibilmente completo dei rapporti fra cristianesimo e paganesimo. Nè l'opera ha questo scopo. Essa si limita il più delle volte a confronti sommari, a cenni non privi di comprensione ma quasi sempre incompleti, p. es. sulla questione del Logos, dell'Eucaristia, della Madonna. L'opera ha però il pregio, acquistato finora soltanto dal P. Prümm, di aver dato uno sguardo sintetico sul vastissimo campo del suo tema. Una bibliografia abbastanza completa, benchè non tanto ordinata, addita punti di partenza per ulteriori ricerche. La presentazione tipografica è accuratissima.

I. ORTIZ DE URBINA S. I.

Manichäische Handschriften der Staatlichen Museen Berlin herausgegeben im Auftrage der Preussichen Akademie der Wissenschaften unter Leitung von Prof. Carl. SCHMIDT. Band I. *Kephalaia* Lieferung 9/10 (Seite 195-244) bearbeitet von Dr. A. BÖHLIG, Stuttgart 1939 W. Kohlhammer Verlag.

La morte ha recentemente privato la scienza dell'insigne coptologo C. Schmidt sotto la cui direzione venne incominciata la pubblicazione delle opere di Mani. Il presente fascicolo, che chiude il primo volume

delle « Kephalaia », è stato preparato dal Dr. Böhlig, il quale ha premesso al testo copto e alla sua traduzione tedesca un utile indice dei capitoli contenuti nel primo volume. Prima ancora l'Ibscher, il noto restauratore di papiri, ci descrive in pagine interessanti il lavoro meraviglioso da lui compiuto nella papiroterapia del presente codice, le cui caratteristiche egli studia nella cornice della papirologia del tempo.

Per quel che riguarda il contenuto di questo fascicolo, esso si riferisce sopra tutto all'elemosina, al digiuno e alla disciplina dei catechumeni. È poi molto interessante l'episodio del dialogo fra un « nazareno » — un cristiano ortodosso — e Mani la cui arguta risposta farà forse correggere un po' le nostre idee sulla teologia manichea primitiva. Vi sono poi nei capitoli, ispirati allo stile un po' misterioso ormai noto, elementi di notevole interesse anche per la storia in generale, come quando si ricordano gli strumenti di tortura adoperati da un giudice (p. 222). Fra i vocaboli greci rileviamo l'ὠμοφόρος (p. 243). Si annuncia che gli indici generali verranno soltanto dopo l'ultimo volume delle « Kephalaia ». Ci auguriamo che nè la morte dell'egregio editore nè i tristi tempi della guerra presente ritardino molto la continuazione di un'opera così utile agli studiosi dell'Oriente.

I. Ortiz de Urbina S. I.

Severino Gonzalez S. I., *La fórmula* μία οὐσία τρεῖς ὑποστάσεις *en San Gregorio de Nisa,* Roma 1939 Pont. Univ. Gregor. [= *Analecta Gregor.* vol. XXI].

Il chiaro Professore della Pont. Università di Comillas ci offre in questa bella monografia le primizie delle sue indagini scientifiche. La ricerca, condotta con metodo e con intima conoscenza delle fonti, studia l'origine della formula e poi più specialmente il suo uso ed il suo significato preciso presso S. Gregorio Niseno. L'Autore dimostra bene che secondo il Niseno l'unità fra le persone divine, benchè non propriamente numerica, è certamente reale al modo della reale unità delle idee platoniche. In sostanza dunque, checchè ne sia di alcune spiegazioni meno felici, basta questa formula per provare che le idee del Niseno circa l'unità del Padre e del Figlio sono lungi dalle indecise e sospette formule dei semiariani. Resta quindi refutata anche da questo punto di vista la tesi dei difensori del « Jungnizänismus ». Notiamo che i risultati dello studio sul Niseno potrebbero in grandissima parte applicarsi alla teologia del suo fratello S. Basilio.

L'indagine sulle origini della formula è suscettibile di maggiore luce. La formula viene usata da S. Atanasio molto probabilmente prima del sinodo alessandrino del 362, e cioè nel trattato *In Matthaeum 11, 27* (PG 25, 207-220), il quale, secondo il parere generale dei dotti, fu composto prima della morte di Eusebio di Nico-

media (341 o 342). Non sarebbe poi tanto azzardato supporre che alle origini della formula abbia contribuito l'atteggiamento negativo di Marcello di Ancira e di Fotino i quali respingevano espressamente il parlare di « tre ipostasi ».

Auguriamo di vedere altre opere del ch. Professore aggiungersi a questa sua pregevole monografia.

I. ORTIZ DE URBINA S. I.

B. ALTANER, *Patrologia*. Traduzione delle Benedettine del Monasterio di S. Paolo in Sorrento riveduta dal Dott. Sac. S. MATTEI, aggiornata e corretta dall'Autore, Torino–Roma 1940, Marietti.

La Casa Marietti, gareggiando nella presentazione tipografica con quella di Herder, ci offre una nuova edizione della preziosa Patrologia di Altaner. Non a torto la si può chiamare *nuova edizione* e non semplicemente traduzione italiana; poichè l'Autore stesso ha voluto aggiornarla aggiungendo quasi 600 nuove pubblicazioni. La presente traduzione ha quindi non soltanto un interesse locale e ristretto agli studiosi italiani, ma generale per tutti i patrologi.

Non occorre ripetere le lodi che abbiamo fatto dell'edizione tedesca (*Or. Chr. Per.* V [1939] 263). Notiamo che le nostre avvertenze sulla dottrina di S. Basilio hanno dato luogo ad una accurata correzione. Nessuna meraviglia però che trattandosi di una materia così vasta e in pieno sviluppo si possano ancora rilevare delle lacune. Vogliamo alludere p. e. al silenzio sul patriarca Attico il quale meriterebbe una breve menzione dopo la scoperta di un'omelia mariologica a lui attribuita (Cf. sopra pag. 63).

Ci auguriamo che la bella traduzione dell'Altaner, fatta con esattezza e buon gusto, sia di grande aiuto e abbia larga diffusione fra i teologi dei Seminari d'Italia.

I. ORTIZ DE URBINA S. I.

Dr. Theol. P. Alfons KEMMER O. S. B., *Charisma Maximum. Untersuchung zu Cassians Vollkommenheitslehre und seiner Stellung zum Messalianismus*. Louvain 1938. pp. x-126.

Le P. M. Rothenhäusler a donné à son élève le P. Kemmer une excellente idée en lui suggérant d'examiner les relations possibles entre Cassien d'une part, le Livre des Degrés et les Homélies Spirituelles de Macaire d'autre part. Le P. K. de son côté a travaillé très consciencieusement. Il nous livre dans sa thèse de doctorat le résultat de ses comparaisons. En voici la conclusion: « Non seulement Cassien a puisé certaines de ses doctrines à des sources messaliennes; il a connu le messalianisme lui-même. Tout comme le font le Liber

Graduum et les Homélies Spirituelles, il écarte les erreurs les plus grossières du messalianisme extrême, bien que celui-ci ait laissé aussi des traces chez notre auteur. Par contre, du messalianisme mitigé plusieurs enseignements lui ont paru bons, avant tout la doctrine de la perfection charismatique. Nous n'entendons pas dire par là qu'il ait eu connaissance du caractère hétérodoxe de cette théorie. Cependant la façon prudente dont il avance pareilles idées n'enlève pas non plus toute probabilité à ce soupçon » (p. 119). La conséquence pratique (p. 122), c'est que, à l'encontre du P. Olphe-Galliard qui voit en Cassien « synthétisé le meilleur de la spiritualité évangélique » [1], le P. Kemmer affirme « qu'une certaine prudence s'impose à l'égard de Cassien, encore que sa doctrine doive conserver en grande partie la valeur que lui attribue toute la tradition monastique occidentale ».

Il faut louer sans réserve la liberté d'esprit du bénédictin qui ne craint pas de soumettre à une critique impitoyable celui des écrivains spirituels dont s'est inspiré le plus son Père en Dieu saint Benoît [2]. Magis amica veritas! En vertu de la même maxime, le P. K. nous permettra aussi d'examiner ses preuves, pour indiquer ensuite ce qui nous paraît demeurer de ses conclusions. D'abord (mais ce n'est pas un péché mortel) pourquoi le titre du livre emploie-t-il cette formule de « Charisma Maximum » qui précisément ne se trouve pas dans Cassien, mais uniquement dans le Liber Graduum? Le lecteur en aura à priori une impression fâcheuse — et peu équitable. En bonne justice il convient plutôt de le prédisposer à l'indulgence envers l'accusé qu'on va citer à sa barre. Les « slogans » sont un perfide moyen de propagande. Il en restera toujours quelque chose. Non moins « impressionnante » est la juxtaposition de textes (p. 53-59) et de termes (p. 89-91): elle fait entrer la conviction par les yeux. Du moins le veut-elle; car certains esprits revêches seront surtout frappés par les dissimilitudes, que mettent en relief, par contrecoup, les rares mots en italiques. Ceux-ci même ne résistent pas toujours à un examen rapide. Quand on appelle l'histoire à son secours, il n'en reste, j'en ai peur, rien ou presque rien. Un seul exemple, le premier: Cassien, *Collatio* XXI, 2 et *Liber Graduum,* Sermo XIII, 2. L'un et l'autre auteur font une exégése de *Num.* 18, 26. Quoi d'étonnant s'ils se rencontrent? Du reste, le P. K. compte moins sur le détail des textes que sur leur ensemble: une convergence de probabilités. Nous pouvons nous dispenser (et il le faut bien, sous peine de faire non une recension, mais un volume) de les discuter une à une. Il nous suffira de prendre le résumé (p. 116): « Quoi qu'il en soit, il est certain que Cassien s'est éloigné du point de vue traditionnel sur un point: en ce qu'il rattache non pas au baptême, mais à la perfection charismatique la réception du Saint Esprit, l'inhabitation de Dieu, l'adoptio filiorum. Or, que ce soit là un enseignement typiquement messalien, cela n'a pas besoin d'autre preuve ». J'ai le regret de ne pouvoir pas partager cette opinion. Evagre le Pontique est-il messalien? « La contemplation (qui est un charisme) ... est la seule perfection du chrétien... Alors seulement on est vraiment homme et du même coup on est image parfaite de Dieu, temple de la Saint Trinité, fils de Dieu, dieu par grâce. La filiation divine, la déification se confond avec la contemplation divine » [3]. Ces idées remontent au moins à Clément d'Alexandrie [4] et elles se perpétuent dans l'école intellectualiste

[1] *Revue d'Ascétique et de Mystique,* 1936, p. 60.

[2] Cfr. l'article *Benoît* dans le *Dictionnaire de Spiritualité* de Marcel Viller, I, col. 1385.

[3] *Les grands courants de la spiritualité orientale, Or. Chr. Per.,* I, p. 122 sv.

[4] Cfr. par ex. *Strom.* I, cap. XXVII, Stählin, II, p. 107.

bien au-delà de Cassien, en Orient. Et non seulement on les trouve dans cette école ; si Cassien est messalien, beaucoup plus le sera un saint Ammonas : « Le pneuma ne se trouve que dans les âmes des justes arrivés à la perfection » (1). Quant aux « petits et grands commandements », surtout par rapport à la pauvreté et à la virginité, il faudrait accuser saint Basile en personne : « Bien que Basile reconnaisse la légitimité de deux genres de vie (Cassien aussi !), le mariage et la virginité, on peut se demander cependant s'il avait un concept bien clair du caractère facultatif des conseils évangéliques : tellement il recommande à tous la virginité et le renoncement effectif aux biens terrestres. Par endroits cela paraît même être pour lui une condition indispensable pour l'entrée au ciel » (2). Ce qui choque le plus le P. Kemmer, c'est l'histoire de ce Théonas qui abandonne sa femme pour se faire moine (3). Et « l'homme de Dieu » saint Alexis ? Et Abraham Kidunaia, dont saint Ephrem chante les éloges en quinze hymnes (4) surtout parce que « a principio conjugii caelestem desiderans coronam reliquit uxorem... » (p. 814) ? Or, Ephrem est le premier adversaire des messaliens. Théonas au moins demande la permission ! Et Cassien nous laisse expressément le droit de le condamner. Pourquoi ne pas nous rendre à l'humble prière de notre auteur : *A quo* (lectore) *bona gratia hoc deposco, ut, sive hoc ei placeat sive displiceat, quoquomodo me a calumnia alienum esse concedens in suo hoc factum aut laudet aut reprehendat auctore. Ego autem, qui non meam super hac re sententiam prompsi, sed rei gestae historiam simplici narratione complexus sum, aequum est ut sicut mihi de eorum qui hoc factum probant laude nihil vindico, ita eorum qui hoc improbant non pulser invidia* (5) Le P. K. fronce les sourcils et incline à voir dans des déclarations de cette sorte une façon prudente (vorsichtige Art) de présenter des idées qu'on sait hétérodoxes.

Il me semble plus équitable de « censuram sui castigare examinis » (*Ibid.*). Comment ? En replaçant Cassien, le Liber Graduum et les Homélies Spirituelles dans leur milieu historique. Une hérésie ne naît pas par génération spontanée : elle consiste à pousser à l'extrême telles opinions qui sont en l'air à une époque donnée. Réforme protestante, jansénisme, modernisme. Le messalianisme s'est formé lentement dans une ambiance encore dépourvue de distinctions nettes entre naturel et surnaturel, entre grâce inconsciente et conscience de la grâce, entre préceptes et conseils. Il appartient à l'Eglise de surveiller les tendances qui germent sur ces terrains vagues, pour déterminer le point précis où elles sortent de l'orthodoxie. Cassien est un témoin de pareille époque. Ce n'est pas au messalianisme qu'il a emprunté (en s'en cachant) les parties de sa doctrine qui maintenant nous paraissent suspectes, mais à des sources où puisèrent aussi les messaliens et beaucoup d'autres. D'accord, qu'il faille le lire avec prudence ; comme saint Basile, saint Grégoire de Nysse, saint Grégoire de Nazianze, Denys l'Aréopagite (Cfr. les *Ambigua* de saint Maxime !) etc.... et le saint Evangile aussi.

Ir. Hausherr S. I.

(1) *Patr. Or.* XI, p. 453; voir les textes réunis par F. Klejna, dans *Zeitschrift für kath. Theologie*, 1938, p. 343 ss.

(2) M. Viller-K. Rahner, *Aszetik und Mystik in der Väterzeit*, Freiburg 1939, p. 126.

(3) Cassien, *Coll.* XXI, 8-10.

(4) T. J. Lamy, *Sancti Ephrem Syri Hymni et Sermones* III, p. 750-835.

(5) Cassien, *loc. cit.* n. 10, Petschenig, p. 584 sq.

Papyri Societatis Archaeologicae Atheniensis. Edidit Georgios A. PETROPULOS (ΠΡΑΓΜΑΤΕΙΑΙ ΤΗΣ ΑΚΑΔΗΜΙΑΣ ΑΘΗΝΩΝ, T. I) Academia Scientiarum Atheniensis, Athenis 1939. Pag. XXIV, 469.

In einem prächtigen Band gibt hier der bekannte Prof. f. Römisches Recht der Universität Athen die Papyri der Athener Archäologischen Gesellschaft heraus. Die Sammlung, die einzige grössere Sammlung Griechenlands, wurde ihr — mit Ausnahme von vier älteren Stücken — im Jahre 1921 von einem reichen Gönner geschenkt, der die Papyri zu verschiedenen Zeiten von einem im Fayûm lebenden griechischen Kaufmann erworben hatte. Vermutlich stammen alle Papyri aus dem Nomos Arsinoë; vier davon hat das Archiv des Zenon beigesteuert.

Von den 70 Nummern, die herausgegeben werden, — die Sammlung enthält ausserdem noch einige kleinere Fragmente — gehören 15 der ptolemäischen, die übrigen der römischen Zeit an, diese fast alle den ersten drei Jahrhunderten n. Chr. Inhaltlich beziehen sich die meisten auf Verwaltungs-, Rechts- und Wirtschaftsangelegenheiten: Verträge, Eingaben an Behörden, Besitzaufstellungen, Abrechnungen usw. Es gibt darunter aber auch eine Anzahl Briefe.

Neben der sorgfältigen Ausgabe, für die der Herausgeber sich des Rates erfahrener Fachgenossen erfreuen konnte, ist vor allem der ausführliche und gründliche Rechts-Kommentar hervorzuheben, den er den einzelnen Stücken beigegeben hat. Man findet dort nicht nur gleichartige Papyri anderer Sammlungen zur Erklärung herbeigezogen, sondern auch die neueste einschlägige Literatur ausgiebig angeführt und verwertet, vgl. z. B. den Vertrag über die Mitgift, Nr. 30, S. 205-219 (178/179 n. Chr.) oder den Eid bei der Tyche des Kaisers Titus Aelius Adrianus Antoninus, Nr. 35, S. 240-250 (153/154 n. Chr.). Die zahlreichen Indices, die das Material nach jeder Hinsicht auswerten, zeugen von der Sorgfalt, mit der die Ausgabe gemacht worden ist. 24 Lichtdrucke geben ein Bild von den wichtigsten Papyri.

Die schöne Veröffentlichung macht dem Herausgeber wie der Athener Archäologischen Gesellschaft hohe Ehre.

E. HERMAN S. I.

Theologica

Ioannes N. KARMIRIS, Ὀρθοδοξία καὶ Προτεσταντισμός, Τόμος Α', Athenis 1937, 410 pag.

— Θωμᾶ τοῦ Ἀκινάτου Σοῦμμα Θεολογική. Τόμος Α' (Τεῦχος II) Τὰ ἰδιώματα τοῦ Θεοῦ, Athenis 1940, 233-392 pag.

I. Ad primum opus quod attinet, placet omnino in uno volumine, etsi non parvo, ea omnia collecta et synthetice tractata invenire, quae in aliis iam scriptis de diversis materiis hic agitatis sparsa reperiebantur.

Ex hoc autem libro laudem magnam (quae videtur esse thesis operis praecipua) pro Ecclesia Orthodoxa Orientali efflorescere dixeris, quandoquidem ipsa, qua talis, incolumis evasisse perhibetur ex tot sectarum protestanticarum conatibus ad hoc semper tendentibus ut Ecclesia Graeca, firmae et antiquae dogmaticae traditioni valedicens, novam ipsarum fidem amplecteretur. Exinde sine dubio momentum non parvum argumenti, quod orthodoxum auctorem allicere iure potuit, ut studiositati suae, investigationi et eruditioni minime parceret.

In quatuor veluti magnas partes opus dividitur, quarum prima de initiali contactu Protestantium et Orthodoxorum agit, altera duos Patriarchas, Ieremiam II sc. et Metrophanem Critopolum in scenam inducit, primum tanquam omnino renuentem sibi oblatam cum Protestantibus unionem, alium vero ut activitatem exercentem suam inter ipsos per itinera varia et quadantenus, saltem initio, ipsis faventem. Sequitur deinde tertia maximeque praecipua pars, in qua quaestiones omnes, quas defectio Patriarchae Cyrilli Lucaris suscitavit, agitantur et de *Confessionibus Fidei* hac occasione editis sermo fit, necnon de decretis multiplicium Synodorum vel Constantinopoli vel Hierosolymis vel apud Iasium celebratarum, quae quidem omnia magna ex parte historiam religiosam Ecclesiae Graecae saeculo XVII complectuntur. Porro reliquas Protestantium cum Orthodoxis relationes ad hodiernum usque tempus pars quarta tractat, sed praecipue quaestionem saepius, at feliciter incassum, agitatam de ipsorum unione cum protestantica particulari Anglicanorum ecclesia.

Iam percurrenti paginas huius magni voluminis quam primum apparet sine dubio accuratissima illa rerum dispositio, quae, cum ordinate et lucide semper procedat, peritiam Auctoris in scribendis tot operibus revera indefessi maxime prodit.

Unicuique enim tractandorum capitum praemittitur introductoria quaedam synopsis earum rerum, quae fusius deinde in successivis sectionibus evolvuntur; quibus quantum fas est complete enucleatis, expositio materiei brevi eiusdem recapitulatione vel crisi, quandoque etiam quibusdam conclusionibus, clauditur. Verumtamen speciali modo laudanda plene est documentationis copia, ut apparet tum ex elencho fundamentalium operum, quae pro fontibus adhibentur, et ex generali ditissima bibliographia, quae cuivis rei exponendae praeiacet, tum etiam ex citationibus, quas ad calcem paginarum abunde lector invenit. Exinde exurgit, ni fallor, praecipuum huius operis meritum, ita ut quis facile ad manus habere possit de relationibus Ecclesiae Graeco-orthodoxae cum Protestantibus, Calvinistis maxime et Anglicanis, selectissimam et fere completam fontium et litteraturae notitiam. Ex hac enim parte nullus erit, ut puto, qui de problematibus hic expositis dicere intendat et ad opus Doctoris Karmiris non accurrat.

Dolendum sane est id non sine restrictione dici debere cum ad veritatem factorum enarratorum et eductarum inde conclusionum diiudicandam devenitur; non enim semper quis opinionem efformare suam ex hoc scripto commode poterit, cum non pauca in eo sint minime despicienda, quae sereno iudicio haudquaquam scripta esse videantur.

Clarus enim Auctor primum quidem aliquibus praeiudiciis nimium premi videtur adversus Romanam Catholicam Ecclesiam (quam saepenumero « papismi » vocabulo appellat), tum cum ad defendendam, quantum fas est, positionem Patriarchae Cyrilli Lucaris ad magnam quae tunc fieri credebatur, rerum romanarum propagandam (προπαγάνδαν) accurrit, cui tanquam periculosae pro Orthodoxia omnibus modis obsistendum erat, tum etiam cum de Iesuitis non uno in loco sermo fit, contra quos fortasse pro veris sumit illa omnia, quae in Τόμῳ τῆς Ἀγάπης Dosithei leguntur vel etiam in eiusdem praefatione *Confessionis* suae *Orthodoxae* in editione Snagovensi anni 1699.

Sed in primis notanda veniunt quae de problemate insolubili, iuxta Auctorem, psychologiae Cyrilli Lucaris fusius quam par esset ex una parte, ex altera vero incomplete adhuc disseruntur. Sane haec omnia mira quadam dependentia ab auctoritate et influxu Athenarum Metropolitane Chrysostomi Papadopuli, sub quo adhuc in terris degente scribebat Auctor, concinnata esse dixeris. Etenim quamvis negare non possit *Confessionem* Lucaris Calvinismo plene imbutam ab ipso signatam fuisse manu propria, ut ex originali Genevensis bibliothecae claret, omnibus tamen modis eum a culpa purgare intendit, ut nimirum a Calvinistis Professoribus coactum. Inde autem evenit ut non solum valorem omnem adimat Synodo Constantinopolitanae anni 1638 in qua multiplici anathemate Lucaris damnatus est, ea solum ductus ratione quod a *personali* eius adversario, Berrhöensi Cyrillo, coadunata fuerit, sed etiam nimis multum in explicanda Patriarchae psychologia vicissitudinibus et adiunctis externis illius temporis tribuat, ita ut actio Cyrilliana non simpliciter ut defectio a fide traditionali, sed ut politica potius agendi ratio sumi debeat, cum potissimum vir ille, ut ipse opinatur, ad formularium fidei accurate tradendum apprime in theologia versatus non fuerit.

Fateor equidem plura hac in re desiderari in erudito Auctore, quem ceterum doctrina non communi praeditum esse censeo. Debuisset enim minutam illam analysim, quam de adiunctis exterioribus intexit, ad internam quoque animi Cyrilli Lucaris mutationem et convictionem transferre, serene videlicet examinando non pauca ipsius Patriarchae documenta, ex quibus psychologicum mutationis initium et processus, terribilis lucta, adhaesio denique plena Calvinismo clarissime patent. Sufficiat assignare praeter familiarem consuetudinem cum Cornelio Haga et multiplex epistolare commercium cum Davide de Willem et cum Pastoribus Genevensibus, litteras anno 1618 ad Marcum Antonium de Dominis datas (LEGRAND E., *Bibliographie hellénique du XVIIe siècle,* t. IV, Paris 1896, p. 329 ss.), itemque epistulam quam post editam latine *Confessionem* direxit ad G. Diodati anno 1632 (ibid., p. 400 ss.), necnon et documentum singulare ad Antonium Leger missum anno 1634, i. e. post editam versionem graecam *Confessionis* manu propria exaratam et signatam (HOTTINGER J. H., *Analecta historica,* Zurich 1652, p. 560), in quo, nedum tentet retractationem quamlibet idearum suarum, quae ex confessione Auctoris magnam perturbationem in Ecclesiam Orthodoxam induxerant, tan-

quam in solemni testamento affirmat se in doctrina evangelica velle mori, qualis in *Confessione Belgica,* in sua ipsius propria caeterarumque evangelicarum ecclesiarum, sibi invicem omnium similium, continetur. Neque id solum, sed aperte se odio habere ait *et errores papistarum et Graecorum superstitiones*, doctrinam autem Exc.mi Doctoris Joannis Calvini eorumque omnium, qui cum ipso conformes sunt, probare et amplecti. Haec, inquam, omnia examinari debuissent, quia aliquid amplius quam politicum agendi modum indicare videntur.

Insuper animadvertere adhuc liceat cl. Auctorem, etsi doctrinam etiam tangat *Confessionum Fidei* Ecclesiae Orthodoxae eamque cum Calvinistis praesertim Confessionibus comparet, historicum potius quam theologum agere. Nihilominus tamen quoniam analysim earum doctrinalem praebet, maior quaedam efficacia optanda foret in punctis potissimum controversis exponendis, ut puta, de libero hominis arbitrio et de necessitate bonorum operum ad salutem adipiscendam. Sic multa pulcherrima, ut exemplis utar, tam in *Responsionibus Ieremiae II* quam in *Confessione Petri Moghilae,* nescio quare, vel praetermittuntur vel non satis enucleantur, quae quidem pro ornamento censenda sunt Ecclesiae Graeco-Russicae et traditionalis doctrinae eiusdem in quaestionibus de Gratia perenne monumentum. Supponere non auderem haec atheniensem Doctorem non pro merito pandere idcirco quia, ad Petrum Moghilam quod attinet, influxum latinum maxime redolent; quandoquidem de caetero sin minus quoad formam, at certe quoad rem conformia esse inveniuntur rectissimae traditioni patristicae Orientali, prout non solum in SS. Patribus ante schisma, ut patet, sed etiam in scriptoribus postphotianis, Photio ipso minime excepto, continetur. Una solummodo exceptio facienda est eorum auctorum, qui plene erroribus Gregorii Palamae adhaeserunt.

E contra mitiori modo quam par esset *Confessio Metrophanis Critopuli* tractatur. Valor quidem Libri Symbolici eidem merito ab Auctore denegatur, reprehenditur etiam in ipsa negatio inspirationis librorum deuterocanonicorum Veteris Testamenti; sed contactus eius cum Protestantibus quoad definitionem Ecclesiae et praesertim quoad numerum et naturam Sacramentorum, utrum videlicet vera Christi Sacramenta sint, an mystici quidam solummodo ritus, si baptisma et *sacram coenam* excipias, quadam mihi ambiguitatis umbra tegi videtur. Attamen in hac re antequam iudicium definitivum dari liceat, liber specialis spectandus est, qui nunc sub prelo iam esse videtur, ubi Confessio Metrophanis novam editionem habebit, quam sine dubio Auctor introductionis diligenti studio vel notis illustrabit.

Denique ad haec quae exposuimus addere iuvat auctores catholicos primae notae in bibliographia citari, ut A. Malvi S. I. et M. Viller S. I., qui accuratissimum studium circa Confessionem Petri Moghilae exararunt (*Orientalia Christiana,* num. 29, 1927) et G. Hofmann S. I., qui maxima, ut assolet, historica serenitate, doctrinali fundamento dogmatico innixus de relationibus Cyrilli Lucaris (ibid., num. 52, 1929) et Metrophanis Critopuli (ibid., num. 97, 1934) cum Ecclesia Romana disseruit. In his igitur operibus et in aliis ibi lau-

datis, ut J. Pargoire, P. Skarga, aliisque ab Auctore non adhibitis, non pauca tanguntur, quae intra argumentum libri Dr. Karmiris sunt; cum autem conclusiones horum auctorum de re eadem valde dissimiles sint ac illae, quae nunc produnt, debuisset Auctor saltem id in notis, ni fallor, indicare, sin minus eas refellere potuisset. Sed haec de praesenti *Orthodoxiae et Protestantismi* libro dicta sint.

II. Quoad versionem *Summae Theologicae* Sancti Thomae spectat, in hoc altero volumine tomi primi quaestiones 14-26 Primae Partis Angelici Auctor dedit, eas scilicet, quae recte includuntur in hac editione sub generali titulo *de divinibus proprietatibus*. Merita huius novi fasciculi eadem omnino sunt ac primi illius, cuius laudes ego ipse libentissimo animo intexui (*Or. Chr. Per.* vol. IV, p. 296-97). Fidelitas interpretationis et elegantia retinetur et accurate citationes in notulis ponuntur.

Utinam haec versio Aquinatis adeo feliciter incoepta caritatem mutuam Ecclesiarum foveat, praeiudicia, si quae sunt, longe pellat, et optatissimum omnium christianorum unitatis diem quasi aurora praenuntiet.

E. Candal S. I.

Nicolas Ladomerszky, docteur en théologie. — *Le dogme de la rédemption dans la théologie russe. Œuvre de Pierre Svietlov.* Paris 1940 (80 pag.).

Theologus russus P. Svietlov voluit esse auctor novae soteriologiae pravoslavae independentis ab occidente. A Svietlovo quoad rem prorsus dependet J. Orfanitsky in sua prima Historia orthodoxa russa mysterii redemptionis. R. D. Ladomersky ante tres annos de hoc opere theologi Orfanitsky indagationem scientificam instituerat (cf. *Or. Chr. Per.* 1938, 291-2) et nunc libellum de doctrina soteriologica Svietlovi edidit. Analysi subicitur opus principale soteriologicum Svietlovi ' De cruce Christi ' tractans. Post brevem in opus Svietlovi introductionem tribus capitibus materia absolvitur: de argumentis a Svietlovo contra doctrinam soteriologicam occidentalem propositis, de eius argumentis positivis, praesertim patristicis, de eius synthesi theologica mysterii redemptionis. Modo appendicis doctrina Orfanitskii breviter exponitur et cum doctrina Svietlovi comparatur.

Opusculum laudandum est propter diligentiam inquisitionis. Expositio est clara, concisa, benevola. Notare velim haec: si auctor attente perlegisset paginas libri Patris Bukowski 26-41 (*Die Genugtuung für die Sünde nach Auffassung der russischen Orthodoxie*, 1911), asserere non potuisset (pag. 7) neminem hucusque specialiter libro Svietlovi studuisse. Ceterum ipse R. D. Ladomersky in suo libro priore (pag. 162 annot. 4) asserit theologum M. Salajka fuse de eodem opere scripsisse. — Puto a Svietlovo maius momentum tribui sacrificio crucis, quam auctor admittat, id quod vel ex ipso titulo operis

apparet. Non mihi videtur deesse apud Svietlov conceptus solidus peccati (cf. Sv. pag. 66-7 cum Lad. pag. 58-9). P. Bukowski, quamquam et defectus systematis Svietlovi animadvertit, tamen magis positive quam R. D. Ladomersky sententiam theologi orthodoxi proponit (vide v. g. Buk. pag. 36 s.). R. D. Lad. aestimat doctrinam Svietlovi esse ' graviter insufficientem in rebus principalibus ' (p. 39), in eius ideis ' regnare confusionem generalem ' (pag. 41). Quare censet conveniens esse adhibere ' sua quadra logica ordinaria ' ad idearum Svietlovi expositionem (42). Forte melius fuit non applicare ad doctrinam positivam Svietlovi notum illud schema tripartitum soteriologicum (redemptionis a diabolo, deificationis, sacrificii) nec immorari in doctrina positiva exponenda; sed potius ideae constructivae Svietlovi fusius et proponendae et crisi positivae et negativae subiciendae erant.

B. SCHULTZE S. I.

Der Christliche Osten, Geist und Gestalt, Regensburg 1939. Pustet, S. 408.

Es zeugt von der frischen Kraft einer Bewegung, wenn sie in so schwierigen Zeiten, wie es die heutigen sind, einen so stattlichen Sammelband wie das vorliegende Buch herausbringen kann. Die ostkirchliche Bewegung in Deutschland hat zusammen mit dem Verlag Pustet in vorbildlicher Gemeinschaftsarbeit das Werk gewagt. Eine Reihe namhafter Verfasser haben sich dem Wunsche der Vielen zur Verfügung gestellt. So ist auch aus dem Buche ein Buch für viele geworden, das sicher gar manchem Gebildeten und Interessierten Freude und Belehrung bringen wird. Manche Artikel wird auch der Fachgelehrte vermöge ihrer klaren Zusammenfassung gerne und mit Nutzen lesen. Andere Aufsätze wieder gleiten in manchmal offenbar gewollten Wendungen über Fragen und Zusammenhänge hinweg, deren Behandlung mehr Vorkenntnisse erforderte, als sie der Durchschnittsleser in Deutschland besitzt.

Die Verfasser einiger der Beiträge wie etwa Nikolaus von Arseniew, Peter Werhun, Michael Tarchnišvili, Paul Krüger sind als gründlich vorgebildete Fachleute schon aus ihren sonstigen Veröffentlichungen bekannt. Etliche der Mitarbeiter, wie etwa Prof. Wunderle oder P. Anselm Werlé O. S. B., haben ausserdem Gelegenheit gehabt auf ausgedehnten Reisen gar manche Seite des ostkirchlichen Lebens persönlich kennen zu lernen. Verschiedene Verfasser jedoch schöpfen vor allem aus zweiten oder dritten Quellen, aus Uebersetzungen und Abhandlungen. Den einen oder anderen Aufsatz hätte man vielleicht auch nicht ungern vermisst.

Es fällt auf, dass gerade diejenigen der Verfasser, welche wohl die wenigste Gelegenheit hatten, längere Zeit in einer lebendigen ostkirchlichen Gemeinschaft zu leben, die begeistertsten Worte für dieselbe finden, während Mitarbeiter, welche einer solchen Gemein-

schaft angehören, ganz ruhig und still ihre wertvollen Gedanken vorbringen.

Die Benediktinerabteien Gerleve und Scheyern, die Augustinerpatres von Würzburg sowie P. Chrysostomus Baur O. S. B. aus München sind unter den Mitarbeitern nicht vertreten.

Es ist kein Wunder, dass die besten Aufsätze offenbar diejenigen sind, welche von ostkirchlichen Verfassern stammen, so z. B. der lange, so wohltuend bescheiden und doch erhebend geschriebene Artikel von Nikolaus von Arseniew über: « Das Mönchtum und der asketisch-mystische Weg in der Ostkirche, vor allem in Russland », oder die beiden Beiträge von Peter Werhun über: « Geschichte der Union in Byzanz und Südosteuropa », sowie über: « Geschichte der Union im ostslavischen Raum », wenngleich es auf einem Irrtum beruhen dürfte, wenn in diesem letzteren Artikel behauptet wird, dass der päpstliche Legat Humbert mit seinen Begleitern im Jahre 1054 von Konstantinopel über Kiew nach Rom zurückgekehrt ist. Auch der schöne Aufsatz von Michael Tarchnišvili über: « Die Una sancta vor der Trennung » ist äusserst lesenwert und belehrend. Hervorragend aus den drei Beiträgen Prof. Wunderles ist dessen lange Abhandlung über Simeon, den neuen Theologen.

Leider kann man nicht von allen Abhandlungen dasselbe sagen. Es erscheint dem Rezensenten z. B. unrichtig mit P. Casel auf S. 59 zu sagen, dass der ostkirchliche Mensch « auf dem Wege über den menschgewordenen Gott die Vereinigung mit dem wahren ewigen Gott und damit die Verklärung der menschlichen Natur *als Ziel der heiligen Mystagogie* erstrebt ». Nicht der ostkirchliche Mensch ist es, der in der Liturgie Gott ergreift, sondern Gott ist es, der sich herniederneigt zu ihm — so überwältigend, dass er mit dem Angesicht sich zur Erde beugt. Auf keinen Fall aber hat der Rezensent bei den vielen Malen, die er Gelegenheit hatte, der byzantinischen Liturgie beizuwohnen, etwas « von den Klängen der geheimnisumwitterten und oft unheimlichen Völkermutter Asien » (S. 60) gehört. Es scheint auch nicht nur eine « juristisch-formale Auffassung des Abendlandes » zu sein, dass die Einsetzungsworte des Herrn für die Verwandlung der Opfergaben allein massgebend sind. (S. 69) Diese Auffassung ist heute mit verschwindenden Ausnahmen Gemeingut aller mit dem Heiligen Stuhle vereinigten Theologen und somit über eine juristisch-formale Auffassung hinaus wohl als einer der Inhalte der in der Kirche lebendigen Tradition zu bezeichnen.

Der Aufsatz von Julius Tyciak behandelt auf dem kurzen Raum von 20 Seiten das weite Thema: « Die Theologie des Ostens und das Abendland ». Tyciak bildet den Begriff der « pneumatischen Theologie » des Ostens und findet Anknüpfungspunkte derselben bei Bernhard, den Viktorinern, Nikolaus von Cues, Bérulle, Möhler, Newman, Scheeben. Die ganze Scholastik von Thomas bis Suarez, die Salmantizenser und die Conimbrizenser sind aus diesem Abendlande ausgeschlossen. Und vor etlichen Jahren stand doch der Thomismus in Deutschland noch so hoch im Kurs! Auch die ostkirchliche Theologie schwingt einseitig stark um die Pariser russische Theologenschule. Sätze aber wie (S. 51) « das Wort ' sobornostj ' ist unübersetzbar: es enthält alle die feinen Unabwägbarkeiten der Liebe, der Gemeinschaft, diesen Duft der Sanftmut und Geduld, diesen so ganz pneumatischen Hauch, den man eigentlich nur erleben kann » hätte ein ostkirchlicher Verfasser kaum niedergeschrieben. Die orthodoxe Theologentagung in Athen hätte sie sicherlich nicht gefunden.

Karl Pfleger will in seinem Beitrag den Sinn und die Deutung des neu-orthodoxen Denkens darstellen. Er beschränkt sich aber darauf fast

ausschliesslich, die Gedanken der Pariser Theologenschule darzulegen. Von der Lehre der russischen Patriarchatskirche über Bulgakows Sophiologie, von den Karlowitzer theologischen Entscheidungen, von den Gedanken, welche auf der schon eben erwähnten Athener Professorentagung behandelt würden, bekommt der Leser nichts zu hören. Somit entspricht der Aufsatz nicht seinem Titel. Auch der recht überlegene Ton, mit welchem Pfleger den langen Aufsatz P. Jugie über den Palamismus im Dict. de théol. abtut (S. 265), ist nicht recht angebracht. Dieser Aufsatz beruht im Gegensatz zu dem in Frage stehenden Beitrag auf dem gründlichen Studium der ersten Quellen. Dies absprechende Urteil entspricht aber ganz dem Urteil, welches der Athosmönch Vassilij Kriwoschein über den katholischen Gelehrten fällt. Es ist auch ein arges Zugeständnis an eine augenblickliche Zeitströmung, wenn Pfleger im Anschluss an einen noch dazu falsch aufgefassten Palamismus die Mystik zum Ausgangspunkt der wirklichen Theologie machen möchte. Der griechische Mensch ist viel juristischer als Pfleger dies glaubt.

Diesen wenigen Bemerkungen liessen sich noch manche andere hinzufügen. Etliche Male möchte man, um mit P. Cordovani O. P. zu sprechen, glauben, manche der Verfasser « hätten beim Studium des religiösen Lebens unserer getrennten Brüder gefunden, dass das Schisma gerade das besitzt, was uns fehlt » (*Osservatore Romano* vom 22. III. 1940, p. 3). Dem wäre einer der folgenden Sätze des gelehrten Dominikanerpaters hinzuzufügen: « Es muss erlaubt sein zu wiederholen, dass die Theologie nicht von der Willkür des Urteils lebt und dass der gute Wille eines Schriftstellers allein seine Urteile nicht schon wahr macht ».

Es lässt sich aber nicht leugnen, dass das vorliegende Werk als Ganzes eine bedeutende Leistung darstellt und auf dem Wege der Kenntnis der Ostkirche in Deutschland einen bedeutenden Schritt zu einem hoffentlich nicht mehr allzu fernen Ziel hin bedeutet. Ein verständiger Leser wird das Buch mit grossem Nutzen lesen.

A. M. AMMANN S. I.

Nadejda GORODETZKY, B. Litt. (Oxon.), *The humiliated Christ in modern Russian thought*. London 1938 (pag. XIII-185).

Die Gestalt des verdemütigten, erniedrigten Christus machte von jeher einen besonderen Eindruck auf das russische Volk. Die Sanftmut, Armut, Demut und der Gehorsam des Sohnes Gottes, der vom Himmel herniederstieg und Mensch wurde, eiferten an zur Nachahmung im persönlichen Leben. Dieses Ideal spiegelt sich in der Volksdichtung, der Frömmigkeit, der weltlichen und geistlichen Literatur. — Die Verfasserin vorliegender Arbeit (ursprünglich einer Doktorthese in der Literatur) zeigt die Verwurzelung der theologischen Kenosislehre im russischen Volksbewusstsein und legt nacheinander in verschiedenen Kapiteln dar, wie die Vorliebe des russischen Volkes für den erniedrigten Christus einen vielgestaltigen Ausdruck fand. Man betrachtete die Selbsterniedrigung als religiöses und zugleich nationales Ideal. Die Slawophilen und auch ihre Gegner, die Westler, die grossen Romandichter (vor allem Gogol, Turgenjew, Tolstoj und Dostojewskij),

ja sogar die Radikalen, die vom « Hinabsteigen zum Volke » sprachen, die Heiligen, Prediger und asketischen Lehrer und schliesslich einige hervorragende theologische Schriftsteller (wie Solowjow, Tariejew und Bulgakow) künden das gleiche Ideal, die einen weniger deutlich, die anderen ausdrücklich und klar, einige bildhaft und dichterisch, andere in philosophischer und theologischer Sprache.

Die Untersuchung N. Gorodetzkys entspricht voll und ganz der Eigenart des russischen theologischen Gedankens: in Russland zeigt nämlich das theologische Denken eine besondere Verwurzelung im Volkscharakter; und man muss die theologische Lehre nicht nur bei den Fachtheologen suchen, sondern auch bei profanen Schriftstellern, ja bis zu einem gewissen Grade selbst in der entchristlichten Literatur. Ein besonderer Vorzug der Arbeit besteht auch darin, dass die Verfasserin einen ganz charakteristischen Zug russischer Frömmigkeit hervorhebt, der gewöhnlich im Westen keine Beachtung findet. Es gilt als ausgemacht, dass im christlichen Osten die *Gottheit Christi* im Mittelpunkt der Verehrung steht. Hier wird nun sorgfältig und durch viele Zitate bewiesen, dass auch der russische Osten eine ausgesprochene Verehrung von Kreuz und Menschheit Christi aufweist, dass es auch da Christen gibt, « who discerned behind the golden icons of Christ the Almighty holding the world, the humiliated Son of God » (126). Die ganze Darstellung zeichnet sich aus durch Sachlichkeit und Wohlwollen, selbst so problematischen Persönlichkeiten gegenüber wie der eines Bucharew, ferner durch grosse Klarheit, und das sogar in der verwickelten Sophialehre. Die Beurteilung kommt allerdings etwas zu kurz; der Leser vermisst Angaben darüber, wieweit Bulgakows (und auch Tariejews) Kenosislehre sich von der orthodoxen Überlieferung entfernen. Die Frage einer Abhängigkeit von der protestantischen Kenosislehre wird nur gestreift (127). Bemerkt sei auch, dass einige katholische Autoren sich, wenn auch nur kurz, bereits mit der neueren russischen Kenosislehre auseinandergesetzt haben (z. B. Jugie, Spáčil, Bukowski). Doch lag dieses mehr theologische Interesse wohl ausserhalb des Rahmens der Arbeit, die als Ganzes zeigt, wie ergiebig es ist, ein Stück moderner Zeitgeschichte unter einer besonderen Rücksicht zu erforschen.

B. SCHULTZE S. I.

Timotheus ZAPELENA S. I., *De Ecclesia Christi.* Pars Apologetica, Romae Pontificia Universitas Gregoriana, 1940. In-8°, VIII-435 pp.

Optimo sane consilio auctor suas praelectiones in compendium redegit et in commodum studiosorum typis evulgavit; quicumque enim hunc librum perlegat, alumnus ille fuerit vel apologetica disciplina apprime eruditus, non poterit non illum probare, et maximas auctori gratias habere, qui opus exegit eximia laude dignissimum.

Paucissimis verbis Z. quam sibi methodum praefixerit in praefatione declarat. Mavult enimvero distinctionem retineri inter utramque

partem, apologeticam et dogmaticam, tractatus de Ecclesia, quarum primam tantum hoc in volumine agitat. Porro, tractationem apologeticam de Ecclesia totam reponit in magna illa quaestione de Regno Dei, quod Christus Dominus nunciavit, forma sociali, visibili, perenni, indefectibili donavit, constituitque regimine hierarchico et monarchico: tale vero Regnum Christi solummodo respondet Ecclesiae Romano-catholicae, ut Z. ostendit triplici usus argumentandi ratione, via inquam Primatus, via notarum et via transcendentiae.

Argumenta autem omnia hisce paginis contenta Z. pro dignitate versat et discutit, praesertim vero quae Primatum respiciunt, sive testimonia perpendat evangelica de promissione et collatione Primatus, sive sententias exquirat scriptorum ecclesiasticorum qui primis iam saeculis Romanorum Pontificum auctoritatem commendant. Quin, et recentissimas controversias, ut sunt illae quas excitarunt G. Thils de notis Ecclesiae, B. Poschmann de mente S. Cypriani, R. van Cauwelaert de pondere testimonii Clementis Romani, etc., Z. acute pensat et non minus nervose quam perspicue solvit.

Singula vero suo quaeque loco iacent, ita ut strictissima quadam logica concatenatione altera alteris iungantur, solidissimamque perficiant tractatus structuram, in quo praecipua, ut reor, huius operis laus collocanda est. Absque dubio apologetae omnes id praestare satagunt; excellit vero hac in re Z. qui nihil nisi post maturam considerationem asserit, et argumentationis vim, quam ab hac intrinseca totius tractatus cohaerentia quam maxime repetit, praeclare urget. Hac etiam de causa, ne fluxus ille veluti perpetuus demonstrationis, minutioribus distrahatur quaestionibus, illas a corpore exclusas voluit et corollarii vel scholii instar thesibus subiungit. His accedunt alia quae operis manualis indoli apprime consonant, ut sunt selectae bibliographicae notae ad calcem singularum quaestionum, et obiectiones quam plurimae, quibus scholastica methodo adhibetur solutio; id quod non solum in commodum cedit alumnorum disputationes aliaque scholastica exercitia parantium, verum etiam ipsam doctrinam clarissime definit. Denique claritati quoque confert latinus sermo fluens et elegans (1).

Quae cum ita sint, puto lectores omnes facile assentiri conclusionibus huius operis, quod, ut verbis utar auctoris de alio agentis scriptore (p. 406) non facile potest solvi, sed ad summum nonnihil adimpleri. Equidem optarem ut magis adhuc evolveretur argumentum de traditione circa Primatum Romanorum Pontificum, quod Z. per 100 continentes paginas agitat, ea ratione tamen ut de Clemente, Ignatio, Irenaeo, Victore, Tertulliano et Cypriano pluribus disserat, alios vero praetervolet testes ut Leonem Magnum de quo una tantum pagina agit (p. 288); neque locum dat sententiae Basilii, cui tantum ponderis attribui solet, aliisque difficultatibus e traditione orientali obortis, ut

(1) Sed neque desunt solecismi, ut est ille qui saepius usuvenit *realizare*. Etiam quandoque in textu non satis indicantur loci auctorum et operum quos adhibet; haud enim raro lectores refert ad articulos vel ad integra volumina.

est illa de Synodo permanenti Constantinopolitana. Quinimo, et non sine utilitate auctores etiam recentiores, usque ad S. Nicolaum I, recensendi forent. Ab illis, ut puto, Z. idcirco praescindit quod praecipui quorum meminit adversarii, ut Caspar, Kidd, Turmel... conceptum Primatus Romani saeculo V iam evolutum agnoscunt; sed habenda foret etiam ratio graeco-slavorum ortum Primatus ascribentium saeculo IX. Ceterum, Z. graeco-slavicos non negligit, sed de illis data opera egit, sequutus Jugie, quem fere unum auctorem usurpat. Fortasse alios si consuluisset, nonnihil mitigasset quod de santitate in ecclesiis orientalibus separatis scriptum reliquit ad pag. 386-391. Cum vero graeco-slavi tractationem de Ecclesia dogmaticam frequentent, eorum doctrina quam maxime spectat volumen alterum huius operis, quod ut in lucem cito prodeat vehementer exopto.

M. Gordillo S. I.

Liturgica

R. P. F. Mercenier et M. le Chanoine Fr. Paris, *La Prière des églises de rite byzantin.* Tome II. *Les Fêtes.* Première Partie : *Grandes fêtes fixes.* Amay sur Meuse 1939, 361 pages.

Les grandes fêtes, dont l'office est traduit ici en français, sont: la Nativité de notre très sainte Dame la Mère de Dieu, l'Universelle Exaltation de la précieuse et vivifiante Croix, l'Entrée au Temple de la très sainte Mère de Dieu, la Nativité selon la chair de notre Seigneur Dieu et Sauveur Jésus-Christ (avec la Paramonie au 24 décembre et la Synaxe de la très sainte Mère de Dieu au 26), les saintes Théophanies de notre Seigneur Jésus-Christ (avec la Paranomie au 5 janvier), la Rencontre de notre Seigneur Dieu et Sauveur Jésus-Christ, l'Annonciation de la très sainte Mère de Dieu la très sainte Vierge Marie, la Mémoire de la sainte Transfiguration de notre Dieu et Sauveur Jésus-Christ, la Dormition de notre Dame la très sainte Mère de Dieu et toujours Vierge Marie.

Dans le seul titre de ces fêtes se révèlent déjà deux caractères du rite byzantin qui deviennent évidents à la lecture des poèmes qui composent leur office: une certaine majesté, non exempte d'enflure, s'opposant à la sobriété du rite romain, et l'accent mis sur la divinité de Jésus et sur la divine maternité de Marie. Les poètes liturgiques sont attirés et en même temps atterrés par l'immense grandeur et l'immense amour pour les hommes du Père, du Fils et de l'Esprit Saint; au chrétien, qui les écoute, ils décrivent et chantent continuellement le but qu'il atteindra, qu'il a déjà atteint de quelque manière, sa déification, et ils semblent oublier le dur chemin plein de misères et de luttes qu'il faut suivre pour l'obtenir pleinement; non pas qu'ils ignorent ces considérations, mais lorsqu'il s'agit de louer Dieu ils trouvent qu'elles ne seraient pas à leur place.

Nous avons devant nous un livre pratique; il ne manque pas de nous donner pour chaque fête l'ordonnance entière des offices et une introduction où est esquissée d'une manière exacte et judicieuse comment la fête chrétienne est comprise dans le rite byzantin. Au début du livre les auteurs expliquent l'année liturgique byzantine et analysent en détail les trois cycles hebdomadaire, pascal et des ménées. Dans ce dernier sont ajoutées toutes les fêtes particulières aux Russes, sans distinction cependant de celles que l'église catholique peut ou ne peut pas accepter dans son calendrier.

On promet la deuxième partie de ce tome, contenant les fêtes mobiles, pour l'année 1940; le dernier tome, donnant le rituel, est en préparation. Travail ardu et difficile, mais dont les résultats nous laissent si facilement apprécier les richesses des offices byzantins.

A. RAES S. J.

A. BAUMSTARK, *Liturgie comparée.* Conférences. Edition refondue. Monastère d'Amay à Chèvetogne 1939, 277 pages.

En 1923 Baumstark publiait le merveilleux petit livre *Vom geschichtlichen Werden der Liturgie,* qui grâce à la méthode comparative traçait succinctement l'évolution historique de la liturgie chrétienne et mettait si bien en lumière les facteurs qui à diverses époques avaient joué un rôle dans cette évolution. En 1932 il donna aux moines d'Amay une série de conférences dans lesquelles il montra les heureux résultats qu'on obtenait dans le domaine de l'histoire de la liturgie en appliquant la méthode comparative. Ces conférences furent publiées dans *Irenikon* 1934 et 1935; elles sont reprises dans le livre présent: le texte a été revu, augmenté de notes, enrichi d'une bibliographie choisie pour chaque rite occidental et oriental et d'un index analytique.

Voici les principaux points où la méthode comparative est appliquée: les pièces fondamentales qui assurent la structure de l'office divin et de la messe, les oraisons et les facteurs qui ont influencé leur composition, les prières stéréotypées et les formules brèves, la poésie liturgique en Orient et en Occident, la psalmodie et les lectures dans les différents rites, les actions liturgiques d'abord utilitaires et devenant ensuite symboliques, les anciennes grandes fêtes avec leur idée fondamentale, le sanctoral avec son développement, l'ordonnance actuelle des offices du carême. Un champ immense de la liturgie a été ainsi parcouru; seuls les rites sacramentaux sont laissés un peu à l'écart; d'ailleurs la méthode comparative s'applique plus aisément aux textes qu'aux actions. L'exposé tout en étant clair et ordonné n'est cependant pas systématique, et le lecteur aura parfois l'impression du déjeté, du décousu... Mais c'est un maître dans sa matière qui tient ici la plume, et que de lumières il distribue à cha-

que page même pour ceux qui ne sont guère initiés aux liturgies orientales et aux documents qui sont à la base de leur étude.

L'auteur sait très bien que beaucoup de solutions proposées sont provisoires ; son but a été d'encourager les chercheurs à suivre une méthode qu'il démontre, par des exemples, fertile en résultats. Hélas elle présuppose beaucoup de connaissances et de talents. Ne serait-ce pas parce qu'elle exige tant de travail préparatoire que de nos jours nous voyons un bon nombre d'auteurs, qui écrivent sur la liturgie orientale, en choisir une autre plus rapide, celle de l'explication théologico-mystique; celle-ci étudie un aspect complémentaire et sans doute très important du culte chrétien, mais elle risque par manque de base de fourvoyer auteurs et lecteurs qui croiraient avoir compris l'âme orientale et vivre un peu de sa vie sans avoir une idée suffisante du passé et de la tradition. Pour notre part, nous croyons qu'en ce moment la science liturgique exige davantage le labeur ardu de la liturgie comparée, et nous remercions les moines d'Amay de nous avoir procuré une publication si savante, si riche et en même temps si lumineuse.

A. RAES S. I.

Sophie ANTONIADIS, professeur de grec post-classique à l'Université de Leyde, *Place de la Liturgie dans la tradition des lettres grecques,* Leiden, A. W. Sythoff's Uitgeversmij, 1939, XVII, 367 pages.

Par liturgie on entendra ici ce que nous appellons la messe. De fait il s'agit d'une étude philologique de six textes: la messe clémentine, les liturgies de S. Jacques, de S. Marc, de S. Basile, de S. Jean Chrysostome et l'office des présanctifiés; leur langue originale est le grec. Ces messes appartiennent soit au rite syrien, soit au rite alexandrin, soit au rite byzantin, mais cette diversité de rites ne rentre d'aucune façon dans les considérations de l'auteur, qui réserve toute son attention au texte littéraire grec. La fortune de celui-ci a été immense, puisque après quinze ou seize siècles d'existence il est encore toujours en usage. De là deux grandes questions: que vaut ce texte, considéré en lui-même? comment expliquer sa longue vie? Le philologue prétend en effet pouvoir et devoir répondre également à la seconde question.

L'ouvrage s'ouvre sur une courte analyse de la messe byzantine suivie de l'édition du texte actuel de la messe de S. Jean Chrysostome (reproduit de Brightman) avec traduction française sur la page d'en face. L'étude des citations de la Bible amène à cette intéressante constatation, que l'Ancien Testament avec sa conception de la divinité sous les traits de la majesté temporelle, est cité surtout dans les parties de la messe dites à voix haute, au contraire c'est l'évangile et S. Paul qu'utilisent les auteurs des oraisons secrètes; ces auteurs

avaient un état d'esprit plus évolué et une psychologie plus délicate que le compilateur des autres parties de la messe.

Les chapitres sur la dépendance du texte chrysostomien par rapport aux autres liturgies, sur le caractère de chacune d'elles, sur le vocabulaire et le style, révèlent chez M. elle Antoniadis de remarquables qualités d'analyse et une connaissance très étendue de la langue grecque; ce sont aussi les chapitres les plus neufs et qui apportent du définitif. Notons cette conclusion sur le vocabulaire du texte chrysostomien: il est très pur, évitant les termes choquants ou quelque peu réalistes; cette langue est digne de l'époque hellénistique par ses nombreux et multiples composés, ses synonymes, ses emprunts à la langue philosophique. Et cette autre conclusion: il existe une *koinê* liturgique, qui s'étend dans le temps et dans l'espace, qui fait qu'un célébrant aujourd'hui peut s'exprimer de la même façon qu'un père de l'église du IVe siècle: une expression d'ensemble hiératique et raide, des mots d'une vétusté impressionnante, évocateurs, le tout entraînant la pensée dans une cadence qui l'émeut et l'élève.

Dans la traduction on est surpris de rencontrer certaines méprises. Du S. Esprit on dit « complétant tout » (p. 6, 16) au lieu de « remplissant tout »; dans le *Pater* « comme nous avons fait grâce à nos créanciers » (p. 7, 4), sans doute faut-il « à nos débiteurs »; on demande à Dieu qu'« il accueille l'encens devant son autel » (p. 14, 1), on dirait mieux « sur son autel »; Dieu « surveille les choses humbles » (p. 34, 25) pour « Dieu regarde les choses d'en bas »; dans la phrase « Dieu le Père institua Jésus comme son archevêque » (p. 68), le mot *institua* n'est pas dans le grec et il s'agit d'appositions: « Dieu envoya son Fils, qui est le Verbe, la Sagesse, le roi, le grand-prêtre »; dans une prière « Et de sa propre volonté Jésus-Christ a restitué cette chair pour nous tous sur la sainte croix » (p. 79), le verbe grec signifie simplement « a livré sa chair ».

Pour prouver dans la troisième partie quels sentiments les écrivains protochrétiens et byzantins ont eu concernant la liturgie, quelle impression celle-ci a faite sur eux, l'auteur apporte le témoignage d'une quarantaine d'auteurs, commençant avec S. Justin et la Didachè et terminant par Syméon de Thessalonique. Chacun de ces témoignages est bien présenté et mis dans son cadre; on aperçoit même une certaine évolution dans la manière de comprendre et de vivre la liturgie. Cependant il nous paraît tout à fait inutile d'exposer ou de discuter les théories avancées ici; on méconnaît trop des résultats acquis depuis longtemps par la patrologie, la liturgie et la théologie.

Quand on apporte le fameux fragment de Pfaff pour prouver qu'avec S. Irénée est né le mystère chrétien (p. 144), quand on raisonne sur le commentaire de la liturgie de Sophrone comme sur un écrit du VIe siècle et qu'on prouve par là l'existence de la prothèse à cette époque (p. 173) on perd le droit à notre audience sur cette question. Pour les traités de *Denyse* l'Aréopagite (sic toujours) et ses subtilités on n'a que du mépris, et des belles catéchèses de S. Cyrille de Jérusalem on peut lire que « tout cela ressemble un peu à la religion des anciens Romains » (p. 148). Au lieu de la foi chrétienne on s'en réfère plus volontiers à une certaine histoire des religions. C'est elle sans doute qui fait dire que les fidèles sont purifiés par l'émotion (p. 4), et que la grande entrée rappelle les funérailles d'un dieu mort. Quand le prêtre dans l'oraison avant la communion certifie qu'il croit

de toute son âme que ce pain et ce vin sont vraiment le corps et le sang de Notre-Seigneur, cette affirmation est à coup sûr étrange dans la bouche d'un officiant, dit-on (p. 79). M.elle Antoniadis nous laissera penser qu'il est encore bien plus étrange de trouver sous la plume d'une grecque, cet étonnement ressenti devant l'expression d'une foi eucharistique proclamée par tous les Pères grecs bien avant le IXe siècle.

L'auteur s'est laissé entraîner hors de son domaine propre qui est l'étude de la langue. C'était cependant un beau thème littéraire et philologique, et une bonne idée de comparer la liturgie à un drame poétique; il fallait seulement la pousser à fond: un drame, oui, mais pas seulement une représentation! une réalité toujours renouvelée, une action dans laquelle les rôles sont tenus non seulement par le prêtre, le diacre et le chœur, mais aussi par des personnages invisibles, les anges, la victime et le grand-prêtre. Une étude ainsi développée aurait expliqué le succès durable de la liturgie avant tout par la foi chrétienne des Grecs qui ont toujours cru que dans la liturgie une victime divine était offerte sur l'autel terrestre et céleste.

En achevant nous tenons à faire remarquer la beauté et la perfection avec lesquelles le livre est édité, ainsi que l'abondance des textes grecs reproduits dans la langue originale.

A. Raes S. I.

Islamica

A. E. Affifi, *The Mystical Philosophy of Muḥyid Dín-Ibnul ʿArabí,* The Cambridge University Press, 1939.

Questa è la prima pubblicazione complessiva intorno alla filosofia del rinomato ṣûfî di Murcia (1165-1240). Sono noti gli scritti di Asín Palacios sul sistema di Ibn ʿArabî, intorno alla sua mistica, e in particolare sulla sua psicologia ([1]). Lo stesso dicasi dell'analisi che il Nyberg fece precedere la sua edizione dei *Kleinere Schriften* di Ibn ʿArabî ([2]). Pure è conosciuto il saggio, non troppo critico, di Mehemmed-Ali-Aïnî ([3]). Ma dopo il conato di sistematizzazione dello Schreiner ([4]) la filosofia di Ibn ʿArabî non era ancora stata trattata con l'ampiezza che essa richiedeva. L'opera del prof. Affifi ha il merito di aver coordinato e ridotto a sistema un insieme di elementi che si trovano sparsi nelle opere di I. A., compito che suppone uno sforzo immane di lettura e d'interpretazione di scritti, la cui vastità unita

([1]) *El místico murciano Abenarabi.* III, *Caracteres generales de su sistema,* Madrid 1926; *El Islam cristianizado,* Madrid 1931; *La psicología según Muhiddin Abenarabi,* Actes XIV Congr. Alger., III, 70-150.
([2]) H. S. Nyberg, *Kleinere Schriften des Ibn al-ʿArabî...* Leiden 1919.
([3]) *La quintessence de la philosophie de Ibn-i-Arabi,* Paris 1926.
([4]) M. Schreiner, *Beiträge zur Gesch. d. theol. Bewegungen im Islam,* ZDMG 52 (1898) p. 516 ss.

allo stile spesso cabalistico richiedono un'attenzione, un'assiduità e una sagacia tutt'altro che volgari. L'autore si è occupato specialmente del *Fuṣûṣ al-ḥikam,* opera difficile ma che compendia assai bene la dottrina di I. A., senza però trascurare il *Futûḥât,* nè gli altri scritti più caratteristici, tra i quali pure alcuni inediti.

Il libro è diviso in quattro capitoli. Il primo tratta sulla teoria metafisica ibnarabiana della realtà. In esso l'A. mette specialmente in rilievo il panteismo di I. A., secondo il quale il mondo non si distinguerebbe da Dio, se non come la manifestazione esterna dell'Essenza assoluta. Questa, che è la vera realtà — *al-ḥaqq* — si esterna nella Creazione — *al-ḫalq*.

Benchè I. A. conservi la terminologia dualistica: Creatore, Creazione ecc., l'A. opina che il suo dualismo non esiste che nelle espressioni, mentre il suo sistema sarebbe prettamente monista. Questo monismo, chiamato già dallo Schreiner «Identitätslehre» [1], vien considerato dall'A. nelle sue diverse manifestazioni e conseguenze. Speciale interesse desta l'analisi dell'immanenza e della trascendenza, che si chiude con questo sunto: «Bisogna distinguere due specie radicalmente diverse di trascendenza: 1) una, che appartiene all'Essenza divina *per sè* ed *a sè* — l'assoluta semplicità ed unità dell'Uno — l'aspetto della Aḥadiya. 2) La trascendenza affermata dalla mente, la quale deve essere sempre accompagnata d'immanenza, e che può assumere le forme seguenti: *a*) Dio può essere chiamato trascendente in quanto è assoluto, *b*) in quanto egli è un essere necessario, causa di se stesso... contraddistinto dagli esseri contingenti, creati o causati, del mondo fenomenico, *c*) in quanto è inconcepibile, incomunicabile e al di là di ogni dimostrazione... La realtà secondo I. A. comprende i due aspetti: trascendenza e immanenza» (p. 24).

Corollario non meno interessante del monismo di I. A. è la sua esposizione dell'unione mistica. In realtà non vi è una tale unione, poichè non vi sono elementi da unirsi: Dio non è un *elemento* nella natura del mistico, bensì un *aspetto*. L'unione con Dio è «uno stato nel quale viene attuata (*realised*) ovvero verificata un'unione di già esistente» (pp. 140-141).

Lo Schreiner aveva già suggerito la tendenza dei ṣûfîs all'universalismo religioso: per loro tutti i culti sarebbero buoni, attesochè Dio si manifesta in ogni cosa (*Beiträge*, p. 522). Pure Affifi analizza questi concetti e conchiude che I. A. è universalista, partigiano della somma religione dell'amore, la quale avrebbe la manifestazione più perfetta nell'islam e nel sufismo.

Il secondo capitolo tratta del Logos sotto tre aspetti: 1° ontologico (il Logos è la realtà delle realtà), 2° mistico (il Logos è la realtà di Maometto), 3° umano (il Logos è l'uomo perfetto, Microcosmos, Causa dell'universo).

Il terzo capitolo è consacrato all'epistemologia, psicologia e mistica. Come è ovvio, esso tratta della distinzione tra *ʿilm* e *maʿrifa,* la triplice classificazione delle anime, la psicologia dei sogni, la *himma* o potenza creatrice dei mistici ecc.

L'ultimo capitolo comprende la religione, l'etica e l'estetica. Meritano speciale attenzione i problemi della libertà, la relatività del bene e del male, la teoria dell'amore come chiave dell'Universo.

Per via di appendice segue un abbozzo delle fonti della filosofia di I. A. Come era da aspettarsi, l'A. insiste oltre che sulle fonti isla-

(1) *Beitr.*, p. 521.

miche, Corano, Tradizione, Sûfîs, Qarmati, Iḫwân aṣ-ṣafâ', išrâqîs, specialmente sul neoplatonismo, e sulla filosofia di Filone e degli stoici per ciò che riguarda la dottrina del Logos. — In questo punto ci sembra che l'A. è troppo reciso nel negare i rapporti tra I. A. e la scuola di Ibn Masarra. Benchè non siano noti degli scritti di quest'ultimo, gli Argomenti di Asín Palacios ci sembrano di più peso di quel che loro vien attribuito dall'A. L'importanza della scuola masarrita studiata secondo le fonti dal Sig. Asín [1], era già stata segnalata dal Goldziher [2]. È pure peccato che l'A. non abbia citato gli studi più recenti dell'Asín, cioè *El mistico murciano Abenarabi. III, Caracteres generales de su sistema,* Madrid 1926, e *El Islam cristianizado,* Madrid 1931, come pure dello stesso autore *Ibn al-Arîf, Maḥâsin al-majâlis,* Paris 1933.

L'opera è ornata di tre buoni indici, onomastico, di materie e di termini tecnici. Quest'ultimo, data la penuria di lessici tecnici, gli arabisti l'avrebbero desiderato più completo. Specie trattandosi di una filosofia *mistica,* non sarebbe stato fuori proposito analizzare termini come *ḫâṭir, wârid, waqt* ecc., che pure vengono trattati appositamente da I. A. [3].

In fine ci permettiamo di osservare che nelle citazioni ogni tanto ci sarebbe piaciuto un po' più di precisione. Inoltre quando si tratta di opere così voluminose come il *Futûḥât,* aventi parecchie edizioni, converrebbe che venisse citato, nonchè la pagina, anche il capitolo.

Ciò non ostante l'opera del prof. Affifi è un prezioso contributo allo studio della filosofia e della mistica musulmana.

S. LATOR S. I.

Paul HORSTER, *Zur Anwendung des Islamischen Rechtes im 16. Jahrhundert. Die « juristischen Darlegungen » (maʿrûżât) des Schejch ül-Islam Ebû Suʿûd (gest. 1574) herausgegeben, übersetzt und untersucht.* Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 1935. Bonner Orientalistische Studien. Heft 10. 112 S.

Ce fascicule contient l'édition du texte turc avec la traduction allemande d'un des ouvrages du plus grand juriste turc du 16ᵉ s. L'éditeur commence par reconstruire la biographie du *šaiḫ al-islâm* selon les sources et la littérature. Suivant la même méthode, il dresse un catalogue presque exhaustif des ouvrages d'Ebû Suʿûd concernant la science du Coran, la poésie et le droit. A celui-ci appartiennent en premier lieu son *Qânûn-nâme,* puis quelques petits écrits. Des recueils de ses *Fetwâs* nous ont été aussi conservés. Dans cette caté-

(1) *Abenmasarra y su escuela,* Madrid 1914,
(2) *Le livre de M. ibn Toumert,* Alger 1903, p. 68.
(3) Cfr. v. gr.: *Futûḥât,* ed. Cairo 1329, II, cap. 238, 264, 265 = pp. 528, 563, 566 ss.

gorie des *fetwâs* il faut ranger encore deux autres recueils, dont l'un est l'objet du présent ouvrage.

Le Dr. Horster introduit le lecteur dans le domaine du *fiqh,* il met en relief l'importance des *maʿrûẓât* ou réponses juridiques pour la connaissance d'une époque déterminée, il explique quelques termes classiques du droit musulman. Après cet exposé l'A. énumère les 12 manuscrits de l'ouvrage dont il a eu connaissance. Puis il en décrit 8 qu'il a utilisés pour son édition, soit dans l'original, soit dans des photographies. Il les compare en les classant en deux groupes d'après leur longueur et il en tire la conclusion que les plus courts représentent mieux l'état primitif du texte, bien qu'aucun d'eux n'en soit l'original.

L'exposé est clair, sobre et bien documenté. L'apparat critique soigné et consciencieux. La traduction est généralement bien faite. L'A. a ajouté une série de notes explicatives de termes du droit musulman pour aider les lecteurs non spécialisés dans ces matières.

E. Lator S. I.

H. R. Roemer, *Der Niedergang Irans nach dem Tode Ismaʿīls des Grausamen 1577-1581.* Würzburg-Aumühle 1939. 113 S.

Das Werk — eine von der Universität Göttingen genehmigte Doktordissertation — stellt einen ganz kurzen Abschnitt der Geschichte des Ṣafavidenreiches dar. Die Nachfolger des Schah Ismaʿīl, der zu Beginn des 16. Jahrhunderts den neuen iranischen Nationalstaat gründete, waren ihrer Aufgabe wenig gewachsen. Insbesondere mit der Thronbesteigung des unfähigen und nahezu blinden Moḥammad Ḫodābandä beginnt ein rascher Verfall des Reiches. Innere Unruhen bringen es an den Rand des Abgrundes. Dazu kommt die äussere Gefahr von seiten der Türken. Die Grosskönigin Ḫeir on-Nesä' Begom ergreift die Zügel der Regierung anstatt ihres unfähigen Gemahls und führt sie kraftvoll. Sie fällt 1579 einer Rebellion der Emire der türkischen Qizilbaš gegen sie als Vertreterin des einheimischen Elements zum Opfer.

Die abseits gelegene, wichtige Grenzprovinz Ḫorāssān empört sich gegen die schwache Zentralregierung und macht sich selbständig. Den Höhepunkt der Rebellion in Ḫorāssān bildet die Thronbesteigung des Prinzen ʿAbbas 1580 oder 81. Nach weiteren Jahren schwerster Erschütterung gewinnt dieser Prinz den iranischen Thron und führt das Reich wieder zu neuer Grösse.

Die gründliche, genaue Darstellung dieses kurzen Zeitabschnittes stützt sich auf mehrere hervorragende Quellenwerke, die in einem Schlusskapitel eingehend gewürdigt werden. Besonders ist zu nennen die vor kurzem von W. Hinz entdeckte Handschrift *Ḫolāṣat ot-Tavāriḫ* des Qāżī Aḥmad Ibrāhīmī Ḥoseinī aus Qom, eine Quelle, die in dieser Untersuchung erstmalig gründlich ausgeschöpft wird.

Zur Kirchengeschichte bietet das Werk direkt nichts.

W. de Vries S. I.

Luigi BONELLI, *Lessico Turco-Italiano,* Roma, 1939, Istituto per l'Oriente, XII-448 p.

Ettore ROSSI, *Manuale di Lingua Turca*, vol. I, Grammatica elementare, esercizi, vocabolarietti, Roma, 1939, Istituto per l'Oriente, VI-160 p.-1 dépliant.

A l'actif de la turcologie italienne, en cette année académique 1939-1940, on doit inscrire, outre la fondation, à l'Université Royale de Rome, d'une chaire de Langue et Littérature turque, dont la leçon inaugurale á été donnée le 15 janvier sur le poète mystique turc des XIIIe-XIVe siècles de notre ère Yunus Emre (en voir le texte dans l'*Oriente Moderno* févr. 1940, p. 75-86), — la parution, dans la série des publications de l'Istituto per l'Oriente, du Dictionnaire turc-italien de Luigi Bonelli, l'éminent professeur de l'Institut Oriental de Naples, et le premier volume d'un Manuel de langue turque du titulaire même de la chaire romaine susnommée, le distingué professeur Ettore Rossi.

Nous pourrons revenir sur ce dernier ouvrage pour une étude d'ensemble, lorsque le volume second, consacré à des notions complémentaires de morphologie, de syntaxe et de stylistique, sera paru, prochainement sans doute. car il est dejà tout composé, puisque le premier volume, limité à la grammaire élémentaire, renvoie parfois à tel de ses paragraphes (par ex. p. 101 note 1, une référence, qui aurait déjà pu être faite page 96 ligne antépénultième, à propos de la construction persane *heyeti içtimaiyesi*). Nous pouvons toutefois dès à présent caractériser ce manuel (qui se borne à la langue turque littéraire moderne d'usage commun dans la République de Turquie et parmi les turcophones des Balkans et de la Mer Egée ou de Syrie, c'est à dire à la langue ci-devant appelée *osmanli*) comme tenant le milieu, ou mieux opérant une sorte de fusion, entre l'exposé théorique, dont le fondamental traité de Jean Deny reste le modèle, et l'initiation pratique: qu'il s'agisse de phonétique et d'orthographe, de morphologie ou de syntaxe, le lecteur non seulement des passages imprimés en petites lettres et destinés à une étude plus avancée, mais du texte principal comprend ce qu'il apprend conduit d'une main sûre par un guide, dialectologue éprouvé, qui, au lieu de recettes empiriques, lui fournit avec discrétion et mesure les explications linguistiques, étymologiques, historiques des règles qu'il lui enseigne. Nous voulons encore noter la correction, la pureté et l'élégance des phrases ou morceaux en turc joints en exemples aux règles ou proposés comme exercices de version; des proverbes savoureux y figurent, de courtes pièces de vers contemporaines, des mots historiques (ou méritant de l'être) de patriotes, cris du cœur de l'âme turque moderne, ou encore des mentions d'événements littéraires turcs et italiens, avec le souci transparent de contribuer au rapprochement des deux cultures, ou enfin des extraits de discours officiels exprimant l'idéologie ou le dynamisme des deux régimes (le texte en turc de l'article 1er de la « carta del lavoro » fasciste, p. 128, est le seul qui ne nous ait pas semblé

littérairement d'une facture heureuse). Le manuel de M. Rossi, qui suit le nouvel alphabet turc à caractères latins introduit en Turquie en 1928, ne supprime pas l'utilité, pour qui veut aborder le turc écrit dans l'ancien alphabet arabe, de consulter les *Elementi di Grammatica turca osmanli* publiés à Milan en 1899 par le prof. Bonelli.

L'ouvrage que celui-ci vient de publier sous le titre trop modeste de *Lessico turco-italiano* laisse bien loin derrière lui les nombreux essais similaires produits, en Turquie comme au dehors, depuis les réformes linguistique et graphique d'Atatürk. Il est le seul, à notre connaissance, qui ait tenté avec succès un inventaire de la langue telle qu'elle résulte du mouvement moderne d'épuration et tend à refléter la vie sociale, politique et culturelle renouvelée de la nation. Bref il est, pour la phase proprement « turque » où la littérature vient d'entrer, ce qu'étaient pour la période ottomane le *Kamusu Türkî* de Şemsettin Sami et le *Resimli Kamusu osmani* de Ali Seydi, ou encore le Λεξικόν τουρκο-ἑλληνικὸν de Χλωροῦ (qui méritait une mention honorable dans la bibliographie donnée par M. B. dans sa préface, p. VI). Non seulement les diverses acceptions des vocables, jusqu'aux plus intraduisibles en apparence, sont recueillies et rendues avec un sens exquis des nuances, mais on a le souci de leur fonction dans la phrase: une large place est faite aux expressions remarquables, aux idiotismes, aux dictons, aux tours populaires, ceux surtout que la préciosité d'autrefois affectait d'ignorer et dédaignait d'admettre aux honneurs du répertoire; en revanche les néologismes, parfois bien artificiels, proposés ou imposés par voie officielle ou officieuse depuis 1932 sont à bon droit considérés avec réserve et remis sagement à l'épreuve de l'usage, grand maître de cette évolution naturelle dont la langue est le fruit. Rien ici d'une compilation mécanique: le meilleur de ce dictionnaire, c'est ce que l'auteur a tiré de lui-même, car c'est le produit d'une lente expérience personnelle, d'une longue familiarité avec la langue et d'une amoureuse assimilation de son génie; les dépouillements systématiques lexicaux que l'érudit s'impose sont eux-mêmes dirigés par la finesse et le tact de l'humaniste et son sens des choses de l'esprit. C'est pourquoi nous estimons que, pour l'élaboration d'un dictionnaire à jour fournissant les équivalents turcs des mots et expressions d'une des principales langues occidentales et en progrès sur le déjà vieux *Dictionnaire français-turc* de Samy-bey Frascheri, nul n'est plus qualifié que le prof. Bonelli. Et puisqu'il reconnaît lui-même en passant (p. VI, note 1) la nécessité d'un lexique italien-turc, c'est avec l'espoir d'avoir bientôt de lui ce complément indispensable que nous le remercions du grand service rendu aux amis des lettres turques par son œuvre de science, de conscience et de goût.

PAUL M.-A. MULLA.

Ettore Rossi, *L'arabo parlato a Ṣanʿâ'*. — Roma 1939. Pubblicazioni dell'Istituto per l'Oriente.

Il dialetto di Ṣanʿâʾ, parlato con alcune varianti in una zona dell'altopiano dell'Yemen per un raggio da 50 a 100 km., è stato studiato dal prof. Rossi in due viaggi nell'Yemen nella primavera del 1936 e nell'autunno del 1937. Una prima presentazione dei materiali raccolti ci venne fatta dallo stesso prof. Rossi nella *Rivista degli Studi Orientali* 17 (1937), pp. 230–265, 460–472, insieme con un'ampia bibliografia sulle parlate yemenite. Riguardo alle caratteristiche del dialetto di Ṣanʿâʾ, il Rossi — nello stesso articolo — ci rimanda a F. Goitein, *Jemenica, Sprichwörter und Redensarten aus Zentral-Jemen*..., Leipzig 1934. Egli si sofferma soltanto sopra alcune particolarità della flessione verbale (pp. 246–250), p. es.: la desinenza *äyn* delle persone fem. plur. del perfetto, e nell'imperfetto i prefissi *bi-* (*bäyn* nella 1ª pers. sing.), *ʿa-* (spesso *ša-* nella 1ª p. sing.), *ša-*, per esprimere rispettivamente l'azione simultanea di un'altra già espressa, l'azione intenzionale e ipotetica futura, e l'azione futura. L'A. fa notare ancora l'abbondanza dei *maṣdar*, spesso aggiunti al verbo finito, l'uso frequente di certi perfetti e imperfetti passivi o riflessivi della forma I, e l'aggiunta dei suffissi pronominali al verbo *kâna* (*kânäk* = *kunta*).

La grammatica stessa è composta in modo da riuscire di vera utilità agli studiosi. Breve e chiara, di gradevole presentazione, è adattata pure a chi non conosca l'arabo letterario. La trascrizione è scrupolosa secondo lo schema tracciato nella pag. 1.

La seconda parte, comprendente i *Testi*, offre saggi di ogni genere, dalle frasi isolate fino ai canti e le poesie popolari, tutti ordinati sotto diverse rubriche.

Di grande utilità è pure la parte terza, ossia il *Lessico*, distribuito secondo i diversi aspetti della vita e con abbondante copia di materiale folklorico e seguito da un nutrito vocabolario alfabetico italiano-ṣanʿânî.

L'accuratissima stampa, specie se si tien conto del minuzioso sistema di trascrizione, è degna di ogni lode.

S. Lator S. I.

Miguel Asín Palacios, *Crestomatía de Árabe Literal con Glosario y Elementos de Gramática*, Madrid-Granada 1939.

L'auteur de tant de savants volumes sur l'Islam a voulu par cette publication scolaire venir au secours des élèves que la difficulté proverbiale de la langue arabe risque de décourager. Pourquoi aussi met-on entre les mains des commençants des grammaires compliquées où le souci de la science fait tort aux principes élémentaires de la pédagogie? Pour l'étude du latin ou du grec il existe des manuels gradués à l'usage des différentes classes. M. A. P. a pensé, avec raison

sans doute, qu'il y avait lieu de procéder de même pour l'arabe. A ce point de vue ses *Elementos de Gramática* sont une nouveauté dont les étudiants lui sauront gré. D'autant plus que c'est en même temps une réussite, joignant à l'exactitude une clarté peu ordinaire et un sens très sûr des nécessités de l'enseignement. Seule une longue carrière de professeur peut donner ce sentiment des difficultés réelles, et inspirer ce souci constant de les aplanir par des remarques judicieuses qui, au linguiste pur, ne viendront même pas à l'esprit. Citons seulement (p. 69) le tableau des cas où les verbes irréguliers perdent l'une de leurs radicales. Cela, et tout le reste, est dit de façon si lumineuse qu'au lieu de devoir se prendre la tête entre les mains pour essayer de comprendre et de retenir, on a l'agréable surprise de voir clair du premier coup, et la sensation de ne pas s'encombrer inutilement. Et ce nonobstant, ces 79 pages de grammaire mériteraient un titre moins modeste que celui de « Elementos » puisqu'elles amènent l'élève à lire non seulement des textes narratifs, mais tel extrait philosophique d'Averroès. A cette fin sert excellemment le glossaire dû au P. E. Lator S. J. et qui a la même luminosité que la grammaire. Ecrivant d'abord pour des espagnols M. A. P. a su tirer profit des termes empruntés par leur langue à l'arabe. Ce doit être pour eux un plaisir particulier de s'entendre dire que le mot « tarifa » est un nom verbal de la seconde forme, « Alcanadre » (los puentes) le pluriel brisé de « Alcántara » etc. Il vaudrait la peine d'apprendre le castillan pour pouvoir utiliser pareil livre. — A la page 76, ligne 2, il faut sans doute lire بالقصعة au lieu de بقصعة.

I. HAUSHERR S. I.

Historica

Miscellanea Historiae Pontificiae edita a Facultate Historiae Ecclesiasticae in Pontificia Universitate Gregoriana:

Vol. I. *Das vorephesinische Symbol der Papstkanzlei* von Wilhelm M. PEITZ S. J., Rom, « SALER » 1939, S. VIII-128.

Vol. II. n. 2. *Papato, conciliarismo, patriarcato (1438-1439)* di Giorgio HOFMANN S. J., Rom, « SALER » 1940, pag. 82.

n. 3. *Methodisches zur Diurnusforschung* von Wilhelm M. PEITZ S. J., Rom, « Saler » 1940, S. 100.

Mit diesen zwei Heften beginnt die Päpstliche Gregorianische Universität in Rom die Herausgabe einer Reihe von Abhandlungen zur Papstgeschichte, die ohne feste Fristen jährlich in mehreren Nummern erscheinen soll. Sie wird in glücklicher Weise eröffnet durch eine Untersuchung des P. Peitz über den Liber Diurnus, das für das päpstliche Kanzleiwesen und die Papstgeschichte im allgemeinen hochbedeutsame Formularbuch der päpstlichen Kanzlei. Mit dieser

Veröffentlichung nimmt P. seine bereits vor 22 Jahren begonnenen, aber längere Zeit unterbrochenen Untersuchungen wieder auf, die damals ebenso grosses Aufsehen wie starken Widerspruch hervorriefen. Es kann sich hier nur darum handeln kurz einige Ergebnisse herauszuheben, ohne im Einzelnen auf den reichhaltigen Inhalt des Buches einzugehen, das von ungemeiner Vertrautheit mit seinem Gegenstand, aussergewöhnlichem Scharfsinn und grosser Kühnheit in der Schlussfolgerung zeugt. Zur Untersuchung stehen die « Bekenntnisformulare » des L. D., die Nummern 73, 84 und 85. P. glaubt, dass das Glaubensbekenntnis N. 84 für die im J. 642 bei der Weihe Theodors I. nach Konstantinopel gesandte Synodica gedient habe, aber nach 681 gemachte Ergänzungen und Erweiterungen aufweise. Weit höher hinauf führen die NN. 73 und 84. Ursprünglich *ein* Formular bildend sollen sie schon vor 430 auseinandergegangen sein und sich selbständig durch zahlreiche Einschübe und Zusätze gegen neu auftretende Irrlehren entwickelt haben. Am Anfang steht eine « Fides Romana » von etwa 400, die u. a. auch bereits das Filioque enthielt (!), und für zahlreiche Symbole, Entscheidungen von Provinzialsynoden und Bekenntnisschriften aus dem Osten und Westen die Grundlage gebildet hat. Wenn die Ergebnisse dieser Untersuchung richtig sind, bedeuten sie eine Umwälzung nicht nur in der Symbolforschung, sondern auch in der Dogmengeschichte: dann ist Rom viel mehr der entscheidende und gebende Teil in den Glaubensstreitigkeiten gewesen, als die bisherige Forschung zugab. Man wird P. wohl meist Recht geben können, wo er Einschübe in die Formulare nachweist, aber mehr als einmal zweifelhaft bleiben gegenüber der Zeitbestimmung, wann dies stattgehabt haben soll. Obschon er dies aus den Zeitumständen, der religiösen und politischen Lage vielfach mit viel Scharfsinn festzusetzen sucht, fragt man sich doch, ob die für eine bestimmte Zeit und gegen spätere Einfügung vorgebrachten Gründe immer stark genug sind, um Folgerungen von solcher Tragweite darauf aufzubauen. Nur eine ins Einzelne gehende Nachprüfung wird feststellen können, wieweit man die Ergebnisse als wirklich gesichert ansehen kann. Jedenfalls zwingt aber das auch vom methodischen Standpunkt aus sehr lehrreiche Buch zu einer Neuprüfung zahlreicher Fragen und bietet in seinen sichern Ergebnissen reiche Ernte.

In Nr. 2 bringt P. G. Hofmann sechs Untersuchungen aus der Zeit des Florentiner Konzils, die die Frucht ausgedehnter und gründlicher Archivstudien sind. Die 1. Abhandlung bestimmt das Datum und die Umstände zweier Reden, die der Dominikaner Johannes da Torquemada auf den Reichstagen von Nürnberg und Mainz (Herbst, bzw. März-April 1438) gehalten hat und untersucht ihre inhaltliche Bedeutung. Die 2. handelt von dem Bischof Andreas d'Escobar O. S. B. (gest. nicht vor 1439, nicht 1437 wie bisher irrtümlich angenommen wurde), von seinem Uebertritt zur päpstlichen Partei und seiner unedierten Schrift « Contra errores Graecorum ». In der 3. Abhandlung gibt H. zwei auf dem Konzil von Florenz gehaltene Reden des Johannes di Montenero O. P. heraus, die für das

Verständnis der Verhandlungen über die Formel vom Primat von Wichtigkeit sind. In der zweiten ist auch von der päpstlichen Unfehlbarkeit die Rede. Die drei letzten Abhandlungen beschäftigen sich mit dem Florentiner Unionsdekret. H. weist auf Grund einer viel vollständigeren Heranziehung der Exemplare, als bisher geschehen war, nach, dass der in manchen Exemplaren der Unionsbulle ausgelassene Passus über den Primat nicht nur immer sich im lateinischen Text vorfindet, sondern auch in dem von allen Synodalen unterschriebenen ersten Original der Bulle, sowie in zahlreichen andern auch vom griechischen Kaiser authentizierten griechischen Exemplaren. Ebenso findet er sich bei den Schriftstellern z. B. Syropulos. Von Interpolation oder Fälschung kann also gar keine Rede sein. Ebenso wird die von Döllinger in dem Unionsdekret vorgenommene Verbesserung von *quemadmodum etiam* in *quemadmodum et,* die dem antipäpstlichen Gelehrten zur Zeit des Vatikanischen Konzils Anlass gab, die Kurie der Fälschung anzuklagen, als dem Zeugnis *aller Originalurkunden* widersprechend nachgewiesen und der aus der Geschichte Flavio Biondi's hergenommene Beweis in eleganter Weise durch Flavio Biondo, den päpstlichen Notar, widerlegt. Schliesslich wird der Sinn des Passus, der die Privilegien der Patriarchen bestätigt, aus der Geschichte der Entstehung dieser Formel erläutert. Trotz ihres teils bescheidenen Umfangs bringen diese Untersuchungen wertvolle Beiträge zur Geschichte des Florentiner Konzils und seiner Zeit.

In Nr. 3 nimmt P. Peitz zu den inzwischen gegen sein erstes Buch gemachten Einwänden Stellung und verteidigt seine Auffassung durch einige auch sonst ergiebige Untersuchungen. Tatsächlich hatte das 1. Heft zwei ablehnende Besprechungen in der *Theologischen Revue* (38, 1939, Sp. 297 ff.) hervorgerufen, die eine von Prof. Altaner, die sich mehr auf allgemeine Erwägungen beschränkt die andere von Dom Mohlberg, welche die Grundlage der Peitzschen Arbeit selbst angriff. Von der Tatsache ausgehend, dass alle drei erhaltenen Handschriften auf Norditalien (Friaul) hinweisen, glaubte er, ähnlich wie es bei den Sakramentarien der Fall wäre, im L. D. eine reine Privatarbeit eines in Friaul ansässigen Sammlers sehen zu müssen. Wenn der L. D. mit der päpstlichen Kanzlei nichts zu tun hat, fallen natürlich alle Schlussfolgerungen von P. Obschon sich neuerdings merkwürdigerweise auch ein so vorzüglicher Kenner des L. D. wie L. Santifaller für die Ansicht Mohlbergs ausgesprochen hat (*Zur Liber Diurnus-Forschung,* Historische Zeitschrift Bd. 161, 1940, 532-538), ist es P. doch ein Leichtes diese Ansicht gründlich zu widerlegen. Er zeigt in m. E. überzeugender Weise, dass Kardinal Deusdedit Glauben verdient, wenn er eine Reihe von Dokumenten dem « Diurnus » der Päpste entnommen zu haben erklärt. Eine Zahl anderer Einwände beruht auf einem offensichtlichen Missverständnis der Rubriken des L. D. Wenn P. zum Beweis dafür, dass der L. D. im Gebrauch der päpstlichen Kanzlei war, sich auf die « innere Entwicklung », die stete Umarbeit und kleinen Verbesserungen der Formulare beruft, welche die Urckunden nicht als tote Archivstücke, sondern

als lebendige Gebrauchsformulare erweisen (vgl. auch H. I, Anm. 18), wenn er auf die Schwierigkeiten, ja die Unmöglichkeit hindeutet, ausserhalb der päpstlichen Kanzlei bei der Vergänglichkeit des damaligen Schreibstoffs (Papyrus) eine solche Zahl der verschiedensten, Jahrhunderte lang auseinanderliegenden, in alle Teile der Welt gesandten Vorlagen zu finden, so kann man das m. E. nicht widerlegen. Freilich ist damit noch nicht die Frage nach der Natur des L. D. und der uns erhaltenen Handschriften geklärt. Die gründlichen Forschungen Santifallers vor allem haben gezeigt, dass die Formulare des L. D. gegen Erwarten verhältnismässig wenig als Vorlage für die uns erhaltenen Urkunden gedient haben. Wenn er also auch mehr als blosses Schulbuch war, so entspricht er doch auch nicht unseren Begriffen von einem amtlichen Formularbuch. Auch wenn man zugibt, dass nur ein kleiner Teil der ausgestellten Urkunden erhalten ist, dass fernerhin der L. D. noch andere Vorlagen umfasst hat, die jetzt fehlen, so bieten diese Erwägungen keine eigentliche Lösung der Schwierigkeit. Wir hoffen, dass P. bei seinen weiteren Arbeiten klare Stellung zu dieser Frage nehmen wird.

Im zweiten Teil dieser Untersuchung befasst sich Verf. mit dem Verhältnis das zwischen L. D. und den Ordines Romani besteht. Hingewiesen sei hier nur darauf, dass P. die Ansicht Andrieu's von einem im 12. Jahrhundert bestehenden Pontificale Romanum ablehnt und für Rom selbst nur einzelne Ordines, die nebeneinander wahlweise gebraucht worden wären, zulassen will. Man wird abwarten müssen, was der Geschichtsschreiber des Pontificale Romanum darauf entgegnen wird.

Weniger gefällt bei der Anlage der neuen Veröffentlichung, dass die Anmerkungen wieder hinter den Text gestellt sind, eine Anordnung, die nicht nur dem Leser die Benutzung erschwert, sondern auch dem Verfasser beim Druck allerhand Fussangeln legt. So sind auch hier, z. B. in Heft I die Anmerkungen z. T. in Unstimmigkeit mit den im Text vermerkten Zahlen und müssen, wenigstens von Anm. 104 an um 2 erhöht werden, um den Textzahlen zu entsprechen. Ähnliche Unstimmigkeiten, wenn auch in geringerem Mass, finden sich auch in NN. 2 und 3. Im übrigen lassen aber der Wert der bisher veröffentlichten Nummern und das Interesse der bereits angekündigten für die Zukunft das Beste von der neuen Veröffentlichung erhoffen.

E. HERMAN S. I.

Isidorus CROCE, *Textus selecti ex operibus commentatorum byzantinorum iuris ecclesiastici cum Introductione* a P. Aemilio HERMAN S. I. Typis Polyglottis Vaticanis 1939. S. Congregazione per la Chiesa Orientale, Codificazione Canonica Orientale. Fonti Serie II, Fascicolo V, pag. 242.

Novum hoc opus, ut ex inscriptione apparet, adnumeratur collectioni « Codificazione Canonica Orientale », quae ante decem annos

ope S. Congregationis pro Ecclesia Orientali edi cepta est. Fasciculus totus quantus versatur in iure ecclesiastico byzantino.

Inter fontes iuris ecclesiastici byzantini primum obtinent locum canones, tum ii qui Apostolorum vocantur, tum ii qui a conciliis promulgati fuerunt vel ex scriptis SS. Patrum desumpti sunt. Magni etiam habentur decreta synodalia, responsa, decisiones etc. patriarcharum Constantinopolitanorum quae a fine saec. IX, postquam Nomocanon XIV titulorum clausus fuerat, prodierunt, Canones illi iam editi sunt (Sec. II-IX) sub titulo « Disciplina generale antica ». Actis et decretis synodorum et patriarcharum destinatur aliud volumen in eadem collectione.

Praeter haec omnia extant tamen alia documenta iuridica, magni momenti, scripta nempe commentatorum byzantinorum quae nobis ostendunt qua ratione normae fundamentales in Nomocanone contentae intelligerentur, applicarentur etc. (p. 7). Ex his vero in lucem prodit Rev.mus P. Croce loca praecipua, illa nempe quae ei aptiora visa sunt ad disciplinam byzantinam illustrandam atque declarandam. Opus in duas dispescitur partes, quarum prima (37-153) commentaria cum Alexii Aristeni ad Synopsim tum Balsamonis et Zonarae ad Nomocanonem XIV titulorum comprehendit. In secunda nobis tradit A. excerpta ex scriptoribus byzantinis a Timotheo, presbytero Constantinopolitano, et Anastasio, patriarcha Antiocheno, qui saec. VI vixerunt, ad Symonem Thessalonicensem, qui saec. XIV mortuus est.

De operis praestantia et utilitate ad Codificationem Canonicam Orientalem non est cur dicamus. Silentio tamen praeterire non possumus diligentiam A., qui in eo conficiendo indefesso labore, praeter Canonem Coleterii, opera 31 scriptorum byzantinorum evolvit. Ipsa vero operis editio magna cura fuit exacta, conatus enim editoris collectionis ad maiorem perfectionem semper sectandam satis apparent.

Textuum seriei praecedit *Introductio* (7-35) a P. Aemilio Herman, exarata, quae praebet notitiam historicam omnium scriptorum quorum excerpta adducuntur, recenset eorum opera canonica et affert praeterea horum omnium operum editiones; ita ut considerari etiam possit tanquam introductio ad historiam litteraturae canonicae byzantinae.

C. Mazón S. I.

P. Ambrosius a S. Theresia O. C. D., *Hierarchia Carmelitana seu series illustrium praesulum ecclesiasticorum ex ordine Carmelitarum discalceatorum. Fasciculus IV. De praesulibus missionis Malabaricae. Pars prior: Ecclesia Verapolitana.* Extractum ex « Analectis Carmelitarum Discalceatorum ». V. XI. XII. XIII. XIV. Romae, apud Curiam Generalitiam 1939.

Der Verfasser setzt seine gediegene Geschichte der aus dem Karmeliterorden hervorgegangenen Bischöfe fort. Das vorliegende Heft handelt über 17 Apostolische Vikare der Kirche von Verapolis an

der Malabarküste. Es werden weitere Hefte folgen über die Vikare von Cochin, Mangalore und Quilon. Der Verfasser beginnt mit der Gründung der Mission nach dem Schisma der Malabarchristen und führt die Geschichte fort bis zum Jahre 1934. Er hat besonders dem Archiv der Propaganda und dem seines Ordens die Grundlagen seiner Darstellung entnommen.

Der Verfasser beschreibt zunächst kurz die Geschichte der Konversion der Malabarchristen und die ihres Abfalls aus Abneigung gegen ihre lateinischen Oberhirten (portugiesische Jesuiten). Die Treugebliebenen bitten um Entsendung der Karmeliter. Im Jahre 1655 beschliesst die Propaganda, dieser Bitte stattzugeben. Der erste Apostolische Vikar aus dem Karmeliterorden, Joseph a S. Maria (1659-63), führt einen grossen Teil der Abgefallenen wieder zur Einheit zurück. 1663 wird Joseph von den Holländern vertrieben. Erst 1700 kann ein neuer Apostolischer Vikar ernannt werden: Angelus Franciscus a S. Theresia (— 1712) Er hatte viele Schwierigkeiten mit den portugiesischen Bischöfen von Cranganore und Cochin, die auf Grund des Patronatsrechtes die Jurisdiktion über das ihm zugewiesene Gebiet beanspruchten, sie aber wegen des Widerstandes der Holländer nicht ausüben konnten. Angelus Franciscus tritt um des Friedens willen zurück. Die Malabarchristen drohen mit Erneuerung des Schismas, falls die portugiesischen Jesuitenbischöfe ihre Ansprüche nicht aufgeben. Ein Grossteil fällt tatsächlich wieder ab. Die Propaganda bestätigt im Jahre 1709 aufs neue den Ap. Vikar. Es gelingt ihm, einen Teil der Schismatiker wiederzugewinnen.

Die Schwierigkeiten mit den portugiesischen Bischöfen dauern unter seinem Nachfolger, Johannes Baptista Maria a S. Theresia (1714-50), weiter fort. Gegen Ende seiner Amtszeit kommt endlich eine Einigung zustande. Unter dem folgenden Vikar, Florentius a Jesu Nazareno (1750-73), wird ein Seminar für die lateinischen und chaldäischen Kleriker gemeinsam errichtet. Die Chaldäer wollen aber nicht zusammen mit den Lateinern ausgebildet werden. Tatsächlich werden sie schliesslich auch von ihnen getrennt. Ein Dekret der Propaganda vom 22. Juli 1774 mit interessanten Normen für das Seminar wird S. 279 ff. mitgeteilt.

Der Ap. Vikar Franciscus Salesius a Matre Dolorosa (1774-79) gab wegen schwerer innerer Zwistigkeiten in der Mission auf Verlangen der Propaganda seine Demission. Zu seiner Zeit schickten die Malabarchristen ohne Wissen der Missionare eine Delegation nach Rom, um unter anderem die Ernennung eines einheimischen Bischofs zu erreichen. Die Abgesandten berichten in Rom sehr ungünstig über die Missionare. Da sie in Rom ihr Ziel nicht erreichen können, wenden sie sich an den portugiesischen König, der einen der Abgesandten zum Bischof von Cranganore ernennt. Der Hl. Stuhl bestätigt die Ernennung 1782. Im Jahre 1786 kommt der Bischof nach Goa und stirbt dort bald darauf. Seine Ankunft und noch mehr sein baldiger Tod erregen die Gemüter der Malabarchristen aufs tiefste. Sie wollen

nichts mehr von den Europäern wissen und geben diesen die Schuld am Tode des einheimischen Bischofs.

Diese kurzen Auszüge aus dem Inhalt zeigen bereits, von welch hohem Interesse dieses Werk über die Apostolischen Vikare von Verapolis ist, insbesondere auch für die Geschichte der Malabarchristen. Man würde wünschen, dass die in sich oft sehr verwickelten Ereignisse, die an Hand der Dokumente beschrieben werden, manchmal etwas klarer zusammenfassend dargestellt würden. So würde dem Leser die Übersicht bedeutend erleichtert.

W. DE VRIES S. I.

Monumenta missionaria Carmelitana:

I. AMBROSIO A S. TERESIA, O. C. D., *De missione Mahinensi in Malabaribus commentarius, auctore R. P. Ignatio a S. Hippolyto, O. C. D.* Romae, Apud Curiam Generalitiam, 1937, 42 S.

Das opusculum trägt den Titel: « De ortu, progressu et statu Christianae religionis Mahei commentarius ». Es ist im Jahre 1757 in Rom geschrieben. Der Autor, ein Missionar, kam nach Rom, um den Obern und der Propaganda über den Stand der Mission zu berichten. Die Schrift beginnt mit der Erzählung der Besitzergreifung der Stadt Mahé durch die Franzosen im Jahre 1725. Damit nahm auch die Mission der Karmeliter ihren Anfang. Die Mission arbeitete erfolgreich unter den Heiden. Von den 3000 Einwohnern der Stadt Mahé sind bereits 2000, Männer und Frauen, bisher bekehrt. Die Mission fand ihren Untergang, als die Engländer 1780 Mahé einnahmen. Die Missionare, alle Franzosen, verliessen daraufhin das Gebiet.

II. DERSELBE: *Notitia topographica, civilis, politica, religiosa missionis Malabaricae ad finem saeculi XVIII, auctore R. P. Paulino a S. Bartholomaeo, O. C. D.* Romae 1938, 25 S.

Der Herausgeber veröffentlicht das bisher ganz unbekannte Werkchen nach dem von der Hand des Verfassers selbst geschriebenen Exemplar, das sich im Archiv der Propaganda findet. Der Verfasser, ein Österreicher, kam 1776 nach Indien. Im Jahre 1790 schrieb er den vorliegenden Bericht in Rom. Er gibt zunächst eine geographische Beschreibung mit Angabe der politischen Zugehörigkeit der einzelnen Orte. Die Gegend untersteht teils einheimischen Fürsten, teils den Franzosen, Engländern oder Holländern. Dann zeichnet der Verfasser ein Bild der kirchenpolitischen Lage. Etwa 300000 Christen leben an der Malabarküste. Die katholischen Bischöfe sind Lateiner. Die Schismatiker haben einen einheimischen Bischof. Es sind diejenigen, die nach dem Schisma 1653 nicht zurückkehren wollten. Sie werden

Nestoriano-Jakobiten genannt. In ihren Händen sind 32 Kirchen, sie haben etwa 80 Priester.

Die Portugiesen, die nichts mehr bedeuten, machen doch noch immer ihre alten Ansprüche geltend. Die Holländer sind den Katholiken gegenüber tolerant, sie beschützen die Missionare.

Zur Lage der Malabarchristen: Es wird vorgeschlagen, dass man zur Verbesserung der liturgischen Bücher vom Chaldäischen Patriarchen in Diarbekir einen chaldäischen Priester kommen lasse, oder dass man Missionare dorthin schicke, um Syrisch zu lernen. Auch für das Seminar wird unbedingt ein Professor für das Syrische angefordert. Über die einheimischen Priester urteilt der Verfasser sehr ungünstig. Er warnt davor, einheimische Bischöfe zu ernennen. Er ist dagegen, dass man junge Leute zum Studium nach Rom schicke.

Über die lateinischen, vom Heidentum bekehrten Christen wird viel günstiger berichtet als über die Chaldäer.

III. DERSELBE: *Relatio de statu atque de fructibus spiritualibus missionum nostrarum Orientis, saeculo XVII, auctore R. P. Valerio a S. Joseph, O. C. D.* Romae 1938, 46 S. Extract. ex « Analecta Ord. Carm. Disc. » V. XIII (1938) p. 68 ss.

Das Werkchen beschreibt alle Missionen der Karmeliter im Orient bis zum Jahre 1670. Die Veröffentlichung stützt sich auf das Autograph, das sich im Archiv der Propaganda findet. Der Autor beteuert eidlich, dass er nur erzählt, was er selbst gehört und gesehen oder was er von glaubwürdigen Zeugen gehört hat. Er kam als gewählter Prokurator nach Rom zum Generalkapitel seines Ordens (1669). Er hatte Persien, Indien, Mesopotamien und Syrien bereist. Die vorliegende Denkschrift unterbreitete er 1671 der Propaganda. Zuerst gibt er eine allgemeine Beschreibung der Niederlassungen seines Ordens in den einzelnen Ländern, dann behandelt er sie im einzelnen. Zuerst kommen die Stationen im vorderen Orient:

Tripoli: Hier wird bezüglich der Maroniten bemerkt, dass sich der Obere von Tripoli nicht viel mit ihnen zu befassen brauche, da sie selbst viele und gute Priester hätten.

Aleppo: Hier arbeiten die Patres mit unglaublicher Frucht bei den Syrern, Griechen, Armeniern, Maroniten und anderen Nationen der Stadt.

Bassora: (Irak): Viele Bekehrungen von Mandäern sind zu verzeichnen. Auch unter den Mohammedanern und Juden kommen Konversionen vor. Um die Bekehrung der Mohammedaner in Persien zu fördern, schlägt der Verfasser die Übersetzung der Summa contra gentes ins Persische vor. Über weitere Stationen in Persien und Indien wird berichtet.

Was die Malabarchristen angeht, wird von ihrer Wiedergewinnung (nach dem Schisma) durch die Karmeliter erzählt. Der schismatische Patriarch tut alles, um sie wieder zu sich herüberzuziehen.

IV. Derselbe: *Annales Missionis de Caruar PP. Carmelitarum Excalceatorum scripti per P. F. Franciscum Xaverium a S. Anna usque ad annum 1832,* 102 S. Extractum ex « Analecta Ord. Carm. Disc. » V. XIII (1938) p. 314 ss. Romae 1939.

Diese Annalen geben eine Geschichte der Mission der Karmeliter in Canara an der Westküste Indiens von der Gründung (1709) bis zum Jahre 1832. Der Autor, ein Genuese, kam 1800 in die Mission und lebte 30 Jahre lang dort. Das 1. Kapitel gibt eine Beschreibung des Landes und seiner Bevölkerung. Die meisten Bewohner sind Heiden, wenige Mohammedaner und Christen. Das 2. Kapitel enthält einen Abriss der Profangeschichte der Gegend. In den folgenden Kapiteln wird die Geschichte der Mission von ihren Anfängen an behandelt.

Diese verdienstvollen Veröffentlichungen unter dem Titel *Monumenta Missionaria Carmelitana* enthalten — was uns hier vor allem interessiert — vieles, was für die Geschichte der unierten östlichen Riten von Bedeutung ist. Die Verfasser sehen die Dinge freilich oft sehr vom lateinischen Standpunkt aus, der den Orientalen nicht immer das rechte Verständnis entgegenbringt und geneigt macht, bei den Unierten vor allem das weniger Günstige zu sehen und hervorzuheben.

W. de Vries S. I.

G. Golubovich O. F. M., *Biblioteca Bio-Bibliografica della Terra Santa e dell' Oriente Francescano.* Tomo undecimo.

T. Cavallon O. F. M., *Croniche o annali di Terra Santa del P. Francesco da Serino O. F. M.* Tomo I. 323 p. Tomo II. 347 p. Quaracchi presso Firenze, Collegio di S. Bonaventura 1939.

Mit dieser Veröffentlichung schliesst der Zyklus der Annalen des Hl. Landes, der von 1300 bis 1642 reicht. Zwei zeitgenössische Handschriften bilden die Grundlage der ausgezeichneten Herausgabe der Chronik des P. Francesco da Serino. Der Herausgeber schickt eine kurze Biographie des Verfassers voraus. Er kam im Jahre 1640 als Missionar ins Hl. Land. In Ägypten weilte er 1642-43. Im Jahre 1650 finden wir ihn als Kommissar des Hl. Landes in Konstantinopel.

Die Chronik berichtet über das Apostolat der Franziskaner im Hl. Lande zur Zeit des Custos Andreas d'Arco (1637-42) Seine Amtszeit war recht unglücklich. Es war der Verlust der Hl. Stätten an die Griechen zu beklagen. Unter den beiden franziskanischen Familien, die sich um die Kustodie stritten, herrschte Uneinigkeit. Hinter dem Autor steht als der eigentliche Verfasser der Custos Andreas selbst, der durch diese ausführliche Chronik seine Amtsführung rechtfertigen will. So ist das Werk mehr eine persönliche Chronik als eine solche des franziskanischen Apostolates geworden.

In 6 Büchern — jedem Jahr ist ein Buch gewidmet — wird der Zeitabschnitt von 1637-42 behandelt. Das Hauptereignis dieser Zeit war der Verlust der Hl. Stätten in Bethlehem und Jerusalem an die Griechen. Im Kapitel 42 des ersten Buches wird berichtet, wie diese mit Unterstützung des holländischen Gesandten in Konstantinopel den Vollbesitz der Hl. Stätten erlangen. Auch das Kloster in Nazareth ging verloren. Es wurde fast vollständig zerstört. (Vergl. Buch 2, Kap. 12) Von den Bemühungen des Custos, die Hl. Stätten und das Haus in Nazareth wiederzuerlangen, wird oft und ausführlich berichtet. Der Kampf um die Hl. Stätten ist, man kann sagen, das Hauptthema der Chronik.

Daneben nimmt einen breiten Raum ein der Bericht über die ständigen Quälereien von seiten der Türken. Die Paschas und Kadis versuchen unaufhörlich, durch Drohungen Geld zu erpressen. Nicht selten werden Patres eingekerkert und geschlagen. Der Custos selbst muss mehrmals fliehen, um den Quälereien zu entgehen.

Ein vielfach wiederkehrendes Thema der Chronik ist auch der Streit mit anderen Ordensleuten, insbesondere den Kapuzinern, aber auch den Karmelitern und den Jesuiten, welche die privilegierte Stellung der Franziskaner, die diese beanspruchen, nicht anerkennen und sich ihrer Jurisdiktion nicht fügen wollen. Dieser Streit wird schon manchmal recht kleinlich. Den Kapuzinern und den Jesuiten wird vorgeworfen, dass sie Absichten auf die Hl. Stätten hegten.

Über die Bemühungen der Franziskaner-Observanten, an Stelle ihrer Rivalen wieder in den Besitz der Hl. Stätten zu kommen, wird im 26. Kapitel des 2. Buches berichtet. Der Griechische Patriarch von Jerusalem setzt sich in einem Brief an den Papst für Berufung der Observanten ein (Vergl. 2. Buch, Kap. 24).

Über die apostolische Tätigkeit der Franziskaner in Palästina ist verhältnismässig wenig in der Chronik zu finden. Die Missionstätigkeit in Nubien und in Äthiopien wird gelegentlich behandelt. (Buch 2, Kap. 21 27).

Zur Geschichte der katholischen Orientalen bietet die Chronik kaum etwas. Das 4. Kapitel des 3. Buches erzählt von einem Besuch eines maronitischen Bischofs in Jerusalem und von dessen Wünschen und Ansprüchen.

Kapitel 18 und 19 des 1. Buches handeln über die Bemühungen des Custos um die Konversion des Griechischen Patriarchen von Alexandrien. Dieser stirbt, ehe es zur Konversion kommt. Von Cyrillus Lukaris spricht das 20. Kapitel des 2. Buches.

Im ganzen bietet die Chronik eine Fülle von Material, das von grossem Interesse ist. Der Chronist ist, wie verständlich, ein wenig voreingenommen für seine Ordensfamilie. Sein Urteil über die anderen ist oft wenig günstig.

W. de Vries S. I.

M. V. Zyzykin. (М. В. Зызыкинъ). *Патріархъ Никонъ*. Часть III. Синодальная типографія. Warschau 1939. S. 365, VI.

Mit diesem 3. Band führt der russische Gelehrte seine eingehende Untersuchung über den russischen Patriarchen Nikon, seine politischen und kirchenrechtlichen Anschauungen zu Ende. Über die Eigentümlichkeiten der Darstellung habe ich bereits bei Besprechung der früheren Bände Einiges bemerkt [1]; die Ausführung verzichtet auf Anmerkungen und Einzelbelege, die Auseinandersetzung mit entgegenstehenden Ansichten wird in den Text einbezogen. Trotzdem verrät sich überall eine grosse Vertrautheit des Verfassers mit den Quellen und dem Schrifttum über seinen Gegenstand, die im Leser Vertrauen erweckt. Der vorliegende Band behandelt in sechs Abschnitten die Stellung des Patriarchen in der Staatsordung des Moskauer Staats (I), das Bojarentum und Nikon und die Vorbereitung des Gerichts über Nikon (II), das Gericht, die Verbannung und die übrigen Verfolgungsmassnahmen von Seiten der Bojaren (III), das Volk und Nikon (IV), die kirchlichen Reformen Peters I. (V), die über Nikon gefällten Urteile (VI). Die Gründe für den tragischen Sturz des Patriarchen sieht Z. vor allem in den Machenschaften der liberalen Bojarenpartei, die die Oberhoheit des Staates über die Kirche nicht angerührt, vor allem aber ihre Macht über den Caren erhalten wissen wollten und die starke Persönlichkeit Nikons wegen ihres zeitweilig übermächtigen Einflusses auf den schwachen Herrscher mit wahrem Hass verfolgten. Die Auffassung wird der Wahrheit sicher näher kommen als die vieler russischer Historiker, die in Nikon nur einen herrsüchtigen Intriganten sehen; aber man wird doch den grossen Patriarchen von übermässiger Härte und Mangel an Anpassungsfähigkeit nicht freisprechen und nicht übersehen können, dass das Bild, welches er von dem Verhältnis von Kirche und Staat entwirft, selbst heute in keinem « orthodoxen » Staate verwirklicht ist, erst recht aber im 17. Jahrhundert in starken Widerspruch zu den Moskauer Traditionen trat.

E. Herman S. I.

Varia

Dom C. Lialine, *De la méthode irénique*. (Extrait d'Irénikon, t. XV, 1938). Prieuré d'Amay-sur-Meuse (Belgique) 81 S.

Ziel und Wege der irenischen Methode gibt der Verfasser selbst kurz an wie folgt: « La méthode irénique a pour but de faire entre confessions différentes disparaître les oppositions apparentes et de faire paraître les oppositions vraies... » (S. 6) Die Wege hierzu sind: 1. Die

[1] Vgl. *Orientalia Christiana*, t. XXVI (1932) S. 234-240 f.; *Orient. Christ. Periodica*, t. II (1936) S. 525 f.

Verbesserung der Information, des Verständnisses, des Kriteriums des Urteils über Gegensätzlichkeit oder Vereinbarkeit, der Darbietung des eigenen Standpunktes. 2. Die Begründung der Vereinbarkeit oder Gegensätzlichkeit des beiderseitigen Standpunktes (S. 6). Vorher beschreibt der Verfasser die einzelnen Stadien der Annäherung zwischen zwei « Unionisten »: 1. Formation et compréhension insuffisantes, 2. nouvelle information et compréhension, 3. examen de conscience, 4. critère de jugement et présentation de croyance, conciliation ou opposition (S. 5/6). Dieses Schema wird im einzelnen systematisch durchgearbeitet und auf verschiedene Gebiete angewandt. Die genaue Analyse, die von den einzelnen Stadien und Stufen gegeben wird, trägt gewiss zur Klarheit bei. Ob aber alle Geister so schematisch angelegt sind, um nach diesem exakten Exerzierreglement voranzuschreiten? So ist es ja auch wohl nicht gemeint. Die Analyse des ganzen Annäherungsprozesses, die jedes einzelne Element genau herausstellt, will ja nicht besagen, dass dieser Prozess in den konkreten Menschen immer genau in dieser Form vor sich gehen muss. Die irenische Methode könnte sonst, um mit den Worten des Verfassers zu sprechen, als « systématisée à outrance » erscheinen.

Der wesentliche Gedanke der Schrift scheint uns folgender zu sein: Die Grundfrage, um die es bei der Anbahnung der Union geht, ist diese: Inwieweit sind die ganze Geistigkeit der lateinischen Kirche und selbst auch ihre Gestaltung der Lehre wesentlich katholisch und inwieweit sind sie durch spezifisch westliche Art geformt? Ebenso ist die Frage zu stellen: Inwieweit sind die geistige Eigenart des Ostens, seine Denkweise und Ausprägung der Lehre mit dem Wesen des Katholizismus vereinbar?

Dass diese Frage unbedingt in allem Ernst aufgeworfen werden muss, darin kann man dem Verfasser nur vollkommen beipflichten. Wenn wir an dieser Frage vorbeigehen, dann treiben wir, wenn wir auch noch so sehr die äussere Eigenart des Ostens in Kultus und Disziplin respektieren, doch einen « geistigen Uniatismus », wie es der Verfasser treffend nennt. Und das ist schlimmer als « materieller Uniatismus ». Wenn wir den Orientalen unsere westliche Eigenart ohne weiteres naiv als wesentlich katholisch aufdrängen, — wie dies in der praktischen Unionsarbeit nur zu oft mit einer wahren Ahnungslosigkeit geschehen ist und geschieht — dann mögen wir mit noch so grosser Genauigkeit alle Einzelheiten des orientalischen Ritus beobachten, das alles bleibt rein äusserlich, muss den Orientalen als innerlich unwahr und unecht vorkommen.

Wenn wir so das, was der Verfasser im wesentlichen will, nur unterstreichen können, so möchten wir doch einige Klarstellungen wünschen in manchen Punkten, die leicht missverstanden werden können.

Der Verfasser definiert den « Ireniker », mag er Katholik oder Nichtkatholik sein, als einen Menschen, der die Wahrheit sucht (S. 4). Selbstverständlich seinsmässig, aber doch wohl auch nicht selten psychologisch gesehen ist der Katholik in einer anderen Lage als der Nichtkatholik. Der Katholik fühlt sich im sicheren Besitz der wesentlichen Wahrheit, der Nichtkatholik

ist jedoch von der Ausschliesslichkeit seines Wahrheitsbesitzes nicht immer restlos überzeugt und ist deshalb in ganz anderem Sinne ein Wahrheitssucher als es ein Katholik sein kann. Dieser Unterschied, der für die tatsächliche Geisteshaltung des katholischen und des nichtkatholischen Irenikers doch von einiger Bedeutung sein dürfte, könnte klarer in Erscheinung treten.

Der Verfasser lässt in der Auseinandersetzung mit den Nichtkatholiken als einziges Kriterium gelten: « la vérité révélée, la tradition » (S. 10). Den consensus theologorum und nichtunfehlbare Lehrentscheidungen scheint er dabei ausser acht zu lassen, da sie mehr die « sécurité » als die « vérité » einer Doktrin betreffen. Allerdings sagt er gleich dazu: « Il va de soi, qu'un iréniste concret, s'il est catholique, devra faire intervenir ces critères dans sa méthode et ses études ». Es ist nicht recht klar, ob damit geleugnet sein soll, was gerade vorher gesagt wurde, dass nämlich in der irenischen Methode von diesen Kriterien abgesehen werden solle. Der Verfasser sagt mit Recht (S. 22), dass man die nichtunfehlbaren Lehrentscheidungen nicht als absolut endgültig hinstellen dürfe. Man darf sie aber doch auch nicht als belanglos betrachten. Auch der consensus theologorum per saecula ist, falls er wirklich besteht und nicht bloss von einigen Theologen leichthin behauptet wird, ein Kriterium für die Wahrheit der Sache, das der Katholik auch in der Auseinandersetzung mit den Orientalen nicht einfachhin vernachlässigen kann.

Der Verfasser weist mit Recht des öfteren auf den Wert der Tradition in der irenischen Methode hin. Es ist aber nicht recht klar, was mit « Tradition » gemeint ist. Soll damit ausschliesslich das Entwicklungsstadium der Lehre im Zeitalter der Väter verstanden sein? Hat denn nicht die Kirche auch in späteren Zeiten mit der gleichen Unfehlbarkeit und dem gleichen Beistand des Hl. Geistes die Lehre weiter überliefert? Diese « traditio » reisst nicht zu irgend einem Zeitpunkt ab. Auch die spekulative Durchdringung der Glaubenswahrheiten durch die Scholastik ist ein Stück Tradition. Mit Recht betont der Verfasser (S. 66) dass die irenische Theologie die Glaubenswahrheiten betrachten müsse nicht mit Hilfe der « isolierten und individuellen Intelligenz des Theologen », sondern durch die « kollektive Intelligenz » der Kirche. Aber der consensus theologorum stellt eben nicht bloss die isolierte Intelligenz des Einzeltheologen dar; hinter ihm steht die kollektive Intelligenz der Kirche, des kirchlichen Lehramtes, das durch seine mindestens stillschweigende Approbation diesem consensus seinen dogmatischen Wert verleiht, das ihn auch zu « Tradition » macht. Und gar manches von dem Lehrgut der Scholastik ist in die definierten Glaubenswahrheiten aufgenommen worden. — Mit vollem Recht hebt der Verfasser hervor, welchen Gewinn die Theologie aus dem Studium der Tradition auch der Ostkirche, insbesondere der griechischen Väter ziehen kann.

Ein anderer Punkt, der uns der Klärung bedürftig zu sein scheint, ist der Begriff der « Zukunftskirche ». Der Verfasser spricht des öfteren hierüber (S. 36 37 55 69). Es scheint uns nicht recht deutlich, in welchem Sinne der Katholik nach dem Verfasser eine Zukunftskirche erwarten kann. Gewiss nicht im gleichen Sinne wie der Nichtkatholik, da dem Katholiken die Kirche in ihrer jetzigen Gestalt in allem Wesentlichen die wahre Kirche Christi ist. Freilich wird die Kirche, die einmal, wie wir hoffen, die Ostkirche organisch mitumfassen wird, in ihrer Gesamtheit eine andere geistige Gestalt haben als die gegenwärtige, in der überwiegenden Mehrheit lateinische Kirche. Das besagt aber doch auch nicht notwendig, dass die lateinische Kirche ihre Eigenart, die doch auch ihre Berechtigung hat, aufgeben müsse, sondern nur, dass sie ihr spezifisch westliches Gepräge nicht dem Osten aufdrängen darf.

Ein Letztes: Der Verfasser spricht sich mehrmals gegen « Apologetik » aus (S. 7 8 69). Er betont, dass der « Ireniker » kein « Apologet » sein dürfe. « Apologetik » ist dabei verstanden « dans le sens courant du mot ». (S. 69) Besser würde der Verfasser u. E. sagen « dans le sens péjoratif du mot ». Da, wo er Apologetik beschreibt (S. 7), erscheint sie in pejorativem Sinne. Diese « Apologetik » sucht, um die Wahrheit zum Siege zu führen, die Dinge oft darzustellen nicht, wie sie sind, sondern, wie sie zum Zweck dienlich scheinen (S. 7). Das ist allerdings ein Zerrbild wahrer Apologetik. Wer von der Wahrheit seiner Sache wirklich überzeugt ist, wird zu solchen Mitteln niemals seine Zuflucht nehmen. Es soll doch gewiss nicht gesagt werden, dass die katholische Apologetik im allgemeinen in solcher Weise vorangehe und dass dies Apologetik « dans le sens courant du mot » sei.

Wir können indes dem Verfasser recht geben, wenn er unter « Apologetik » im landläufigen Sinne versteht: eine Verteidigung der katholischen Wahrheit, die einseitig nur das dem Zweck Entsprechende hervorhebt, ohne dabei aber die Wahrheit zu verfälschen. Eine solche Apologetik lehnt der Verfasser für die irenische Methode mit Recht ab. Sie weckt nur Widerspruch und überzeugt nicht.

Aber, wer die Überzeugung hat, die Wahrheit zu besitzen, muss dafür eintreten, ihr auch zum Siege und zur allgemeinen Anerkennung zu verhelfen, und zwar einfach dadurch, dass er die Wahrheit darstellt wie sie ist. Das ist die einzig richtige Apologetik und das ist wahre irenische Theologie. Da ist gar kein Gegensatz.

Zudem: die irenische Methode führt nach dem Verfasser selbst unter Umständen nur bis zur Feststellung des unüberbrückbaren Gegensatzes zweier Konfessionen (S. 6). Da ist also die irenische Methode am Ende. Da ist es nun wohl doch mit blosser Klarstellung, mit Verständnis für die andere Auffassung nicht mehr getan. Es muss der Versuch einsetzen, den ehrlichen Wahrheitssucher von der Wahrheit zu überzeugen ohne Polemik, ohne « apologetische » Kunstgriffe und Verschleierungstaktiken, sondern durch Darstellung der Wahrheit in ihrem vollen Lichte. Und das ist w a h r e Apologetik.

Diese Wünsche nach weiterer Klarstellung wollen den wesentlichen Wert der Ausführungen des Verfassers in keiner Weise mindern. Wer sich mit dem Unionsproblem beschäftigt, sollte an dieser Schrift nicht vorübergehen.

W. de Vries S. I.

Dom J.-M. Déchanet, O. S. B., *Aux sources de la spiritualité de Guillaume de Saint-Thierry*. Bruges 1940, p. xii-88.

Ces sources, Dom Déchanet les a repérées en Orient. Dans sa fameuse « Lettre aux Frères du Mont-Dieu », qui a eu tant de vogue parce que pendant des siècles on y voyait une œuvre de saint Bernard, Guillaume de Saint-Thierry qui en est le véritable auteur s'est

inspiré, souvent textuellement, du « De Hominis Opificio » de saint Grégoire de Nysse. Le volume de D. D. ne demande pas un long compte-rendu, mais sa trouvaille est d'importance, dans son genre un κτῆμα ἐς ἀεί. Sans doute se révèlera-t-elle plus éclairante, pour l'histoire de la spiritualité, que certaines synthèses prématurées et toujours à recommencer. Il convient de relever aussi l'esprit qui préside à ces recherches: on aurait pu crier à l'origénisme (« modéré » !); mais l'auteur remarque plus justement que « la lecture de ce pieux directoire ne présente pas beaucoup plus de danger que celle de l'Imitation ou de l'Evangile » (p. 77 note). Sur un point pourtant nous croyons que D. D. s'est laissé emporter par la joie de sa découverte à des expressions moins heureuses. L'opposition entre les deux traditions orientale et occidentale n'a été si vive que dans ce moyen âge où l'on pouvait ignorer Maxime le Confesseur et envoyer promener Jean Damascène. Il y a belle lurette que ces temps sont révolus. L'histoire même de la « Lettre d'Or » démontre que l'antagonisme tient moins à une différence réelle qu'à l'étroitesse et à l'ignorance. Et que l'œuvre de Guillaume de Saint-Thierry se soit imposée malgré ses adversaires, grâce à la substitution du nom de saint Bernard, n'est-ce pas la meilleure preuve de l'unité foncière que l'on peut et doit retrouver moyennant un peu plus d'intelligence, un peu plus de simplicité, un peu moins de προσωπολημψία? De quoi est faite essentiellement la méthode irénique. Du reste, s'il a suffi d'une fausse étiquette pour faire avaler aux latins une pitance parfaitement orientale, en revanche on pourrait citer (et je citerai un jour) des exemples solennels où la même aventure est arrivée aux grecs. Les uns et les autres devraient une bonne fois reconnaître que l'odium auctoris est un mauvais conseiller, puisqu'il fait tomber dans de tels impairs, et revenir à la maxime de Clément d'Alexandrie: ὅσα οὖν παρὰ πᾶσι καλῶς εἴρηται, ἡμῶν τῶν χριστιανῶν ἐστιν.

I. HAUSHERR S. I.

Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique, publié sous la direction de Marcel VILLER S. J. assisté de F. CAVALLERA et J. DE GUIBERT S. J., fascicule VII *Cabasilas-Cassien ;* fascicule VIII *Cassien-Chappuis.*

Nous avons présenté les fascicules précedents de ce Dictionnaire. Nous n'en redirons donc pas les mérites géneralement reconnus. Ajoutons seulement que sa valeur grandit à mesure qu'il va de l'avant, les auteurs ayant plus de temps pour soigner leurs articles, et les directeurs tenant compte, dans la mesure du possible, des desiderata exprimés par les critiques. Dans les numéros VII et VIII il y a peu de noms orientaux. Signalons cependant les neuf colonnes consacrées à Nicolas Cabasilas par le P. S. Salaville, étude personnelle, sympathique et parfaitement informée. Dans beaucoup d'autres articles,

l'Orient fournit sa contribution. Il en est un surtout qui montre excellement l'accord de la spiritualité orientale avec la latine, celui du P. Olphe-Galliard sur Cassien: une véritable monographie, de première main, et qui gardera toute son autorité, malgré certaines critiques peu justifiées. Peut-être aurait-on pu, puisque la série alphabétique amenait le mot « canon », dire un mot sur ce sujet; il y a des canons, des anathématismes, des définitions qui se rapportent à la vie spirituelle. Mais sans doute cela viendra-t-il à propos de « Droit ».

I. HAUSHERR S. I.

Giorgio LEVI DELLA VIDA, *Ricerche sulla formazione del più antico fondo dei manoscritti orientali della Biblioteca Vaticana.* (Studi e Testi, 92). Città del Vaticano 1939, VIII-528 pages, XXI planches.

Voici un livre qui de par son objet n'intéresserait que ceux qui s'occupent de l'histoire de l'illustre bibliothèque papale ou ceux qui utilisent ses manuscrits orientaux. Et cependant, par les notes précises et nombreuses concernant un grand nombre de personnages orientaux, il est un arsenal presque inépuisable pour ceux qui étudient l'histoire des églises orientales du Levant au 16e et 17e siècles dans leurs relations avec Rome; on y rencontre aussi tous les savants orientalistes de l'époque. En outre par la claire disposition de la matière et la manière heureuse d'exciter continuellement la curiosité de l'érudit, ce livre se lit aisément et même avec agrément. C'est dire les mérites et les talents de l'auteur qui a réussi à faire avec un thème aride un livre intéressant.

Par ancien fonds de manuscrits de la Vaticane on entend ces manuscrits qui y sont entrés depuis 1450 environ jusqu'en 1686; c'est l'époque des acquisitions fortuites et d'occasion, opposée à celle des acquisitions directes de manuscrits par achat, commencée avec les Assemani. L'auteur ne traite que des manuscrits orientaux; sont exclus les manuscrits hébraiques, samaritains, éthiopiens, slaves, géorgiens et arméniens; restent donc les syriaques, coptes, arabes, perses et turcs, en tout le beau chiffre de 288. Le travail principal consistait à examiner et à déchiffrer les catalogues et inventaires ou tentatives de catalogues faits à cette époque; ensuite à retrouver sur chaque manuscrit les moindres signes qui peuvent révéler son origine et le chemin qu'il a suivi avant d'entrer à la Vaticane. Tout cela est fait avec un soin minutieux et suivant tous les parcours sinueux que les indices souvent minimes obligent à faire. Les gens pressés liront au moins les pages 440-447, où l'auteur résume les résultats de ses recherches; on y verra quelle grande part ont eu les églises orientales dans la constitution de cet ancien fonds de manuscrits, et leurs représentants à Rome dans les divers essais d'en rédiger le catalogue.

A. RAES S. I.

Atti del V Congresso Internazionale di Studi Bizantini — Roma 20-26 settembre 1936. Tom. I. Storia-Filologia-Diritto (Studi bizantini e neoellenici t. V). Roma 1939. Tipografia del Senato. Pag. VIII, 740.

Wenn manch ein Teilnehmer des letzten Byzantinistenkongresses vielleicht mit leiser Ungeduld dem Erscheinen der « Atti » entgegengesehen hat, so werden angesichts des Reichtums und der sorgfältigen Ausführung des vorliegenden Bandes nur Gefühle der Anerkennung und der Dankbarkeit für die grosse Leistung sein Herz bewegen. Bereits dieser I. Band kann ein Bild von der Vielseitigkeit und dem Wert der Vorträge geben. Wir können hier natürlich nicht einmal das blosse Verzeichnis aller Beiträge bringen, sondern nur die Aufsätze nennen, die unser Gebiet besonders nahe berühren. Zur Kirchen-und Unionsgeschichte gehören I. ORTIZ DE URBINA, *La politica di Costantino nella controversia ariana,* S. 284-298; A. MICHEL, *Amalfi im griechischen Kirchenstreit* (1050-1090), S. 32-40; R. DEVREESSE, *Négotiations ecclésiastiques arméno-byzantines au XIIIe siècle,* S. 146-152; O. HALECKI, *La Papauté et Byzance au temps du grand Schisme d'Occident,* S. 184-187; M. JUGIE, *Georges Scholarios, professeur de philosophie,* S. 482-494. V. GRUMEL, *La genèse du schisme photien,* S. 177-183 bietet ein Kapitel aus einem demnächst zu veröffentlichenden Buch über die heute so stark erörterte Frage des photianischen Schismas, in dem er die Bedeutung der Verbindung des Photios mit Gregorios Asbestas für die damaligen Ereignisse hervorhebt. Für die Geschichte der Anfänge des Mönchtums auf dem Athos ist St. BINON, *La vie de St. Pierre l'Athonite,* S. 41-53, für die der griechischen Klöster Unteritaliens R. CANTARELLA, *Nuovi documenti greci sui monasteri greci di Sicilia nel secolo XIV,* S. 70-78, für das byzantinisch-slawische Klosterstrafrecht Br. GRANIĆ, *Die Disziplinarstrafbestimmung des vom hl. Sabbas erlassenen Typikons des Chilandar-Klosters,* S. 646-656 wichtig. A. FAGGIOTTO, *Sulla discussa autenticità delle due lettere di Gregorio II a Leone III Isaurico,* S. 437-443, lehnt auf Grund neuer Untersuchung die Echtheit dieser Schreiben ab, freilich ohne E. Caspars Arbeiten über sie gekannt zu haben. G. ROUILLARD, *Les Actes de Lavra à l'époque des Paléologues,* S. 300-308, stellt die Bedeutung dieser Akten für die Geschichte der Lavra und die der byzantinischen Institutionen im allgemeinen heraus. Sehr aufschlussreich für die Auffassung, welche die byzantinischen Kaiser von ihrem Amt hatten, ist W. ENSSLIN, *Das Gottesgnadentum des autokratischen Kaisertums der frühbyzantinischen Zeit,* S. 154-166. Zur byzantinischen Hagiographie kann man H. DELEHAYE, *La Vie grecque de Saint Martin de Tours,* S. 428-432 und V. POGORÉLOV, *Importance de la forme des mots grecs dans la traduction Cyrillo-Méthodienne,* S. 534-540, nennen; dieser stellt auf Grund philologischer Erwägungen die griechische Abstammung der Slavenapostel Cyrill und Method wieder in Frage. Das byzantinische Kirchenrecht betreffen H. ALIVISATOS, *Les Canons 13, 30 et 55 du Trullanum,* S. 581-585, St. Gr. BE-

RECHET, *I riflessi del diritto canonico bizantino dopo la caduta di Costantinopoli sul diritto canonico romeno,* S. 586-598; A. SOLOVIEV, *L'œuvre juridique de Mathieu Blastarès,* S. 698-707; E. HERMAN, *Zum kirchlichen Benefizialwesen im byzantinischen Reich,* S. 657-671; schliesslich Th. ZIELINSKI, *Projet de la création d'un « Corpus scriptorum juris graeco-romani tam canonici quam civilis » (en abrégé CSJ),* S. 735-740, dessen weitausschauender von dem besten Kenner der Quellen des byzantinischen Kirchenrechts, Vl. Beneševič stammender Plan bei den heutigen Zeitverhältnissen aber leider kaum Aussicht hat verwirklicht zu werden.

Wenn der vorliegende Band ein so stolzes Denkmal für die von der Byzantinistik geleistete Arbeit bildet, so ist das in erster Linie das Verdienst des Vize-Präsidenten des Kongresses Prof. S. G. Mercati, der mit unermüdlichem und selbstlosem Eifer sich ganz der undankbaren und zeitraubenden Arbeit der Schriftleitung und Drucklegung gewidmet hat.

E. HERMAN S. I.

ALIA SCRIPTA AD NOS MISSA

F. GRENARD, *Grandeur et décadence de l'Asie.* (Collection Armand Colin) Paris 1939, 224 S.

Das Buch will zeigen, wie Asien bis etwa gegen Ende des 17. Jahrhunderts die Vorherrschaft Europa gegenüber behauptete, wie dann aber Europa die Hegemonie an sich riss. In grossen Zügen wird der Aufstieg des Ottomanischen Reiches dargestellt. Kurz werden auch die anderen asiatischen Reiche: Persien, Indien und China behandelt. Vor allem will das Buch den tieferen Ursachen der Vorherrschaft Europas über Asien nachgehen. Den Grund hierfür sieht der Verfasser in der « Rennaissance » die ihm wesentlich besteht in einem wunderbaren Aufbruch eines intellektuellen und moralischen Dynamismus zu Beginn der Neuzeit.

Es ist klar, dass eine Zusammenschau, wie sie das Werk geben will, in manchem subjektiv ist, dass die Gefahr besteht, dass die Dinge zu sehr auf einfache, klare Formeln gebracht werden, die die letzten Probleme doch nur unvollkommen lösen. Der Gegensatz zwischen asiatischem und europäischem Geist, der schliesslich der tiefste Grund für die Überlegenheit Europas über Asien ist, ist doch nicht erst im 17. Jahrhundert entstanden, wenn er auch durch die « Rennaissance » verstärkt wurde. Es bleibt also zu erklären, warum gerade damals der Umschwung im Kräfteverhältnis zwischen Europa und Asien erfolgte.

Sehr ungünstig urteilt der Verfasser über Byzanz und seine Bedeutung für die europäische Kultur. Hier sieht er nur Stagnation und Dekadenz.

Wenn er das Ottomanische Reich als das wiedererstandene Oströmische Reich bezeichnet, so kann das doch nur in einem sehr äusserlichen Sinne verstanden werden. Der Verfasser selbst charakterisiert die Türkei wie folgt: « Une formidable entreprise de brigandage, de piraterie et d'esclavage...... menaçant la civilisation européenne dans son principe même ». (S. 131) Wie kann man ein solches Gebilde der Erbin der griechisch-römischen Kultur an die Seite stellen!

Sehr wohltuend berührt gerade heute die weite, europäische, von jedem engstirnigen Nationalismus freie Denk-und Urteilsweise des Verfassers.

W. d. V.

D. Giuseppe BARBERA, *Dizionario maltese-arabo-italiano. Con una grammatica comparata arabo-maltese.* Vol. I, A-E. Beyrouth (Liban), 1939-XVII. Imprimerie Catholique.

Chiunque si occupa a fondo di filologia semitica sente necessariamente la mancanza di un buon dizionario maltese. Quello del Falzon non è più all'altezza delle moderne ricerche filologiche. Il Barbera se ne è accorto ed ha assunto il compito di rimodernarlo. Conoscitore dell'arabo e della lingua maltese è riuscito a ricavare la forma araba dei vocaboli, spesse volte alterata.

Quindi ha aggiunto alle voci maltesi, trascritte secondo il vecchio sistema del Falzon, pure la forma originale in caratteri arabi. Oltre a ciò ha dato qua e là delle spiegazioni, specie in materia di scienze naturali, attinte per il più alle annotazioni fatte dal R. P. Magri S. I. al suo proprio esemplare. Il dizionario vien preceduto da una grammatica comparata maltese-araba, in cui l'autore ribadisce la tesi già da lungo tempo ammessa dell'origine araba del maltese, contro coloro dei maltesi stessi che forse ancora pensano all'origine punica della loro lingua. Perciò insiste il Barbera — non senza ragione — sull'utilità di coltivare nelle scuole di Malta anche l'arabo letterario col fine di impedire la crescente corruzione della lingua nazionale. In realtà queste lucubrazioni non molto ci insegnano di nuovo. Sfortunatamente l'A. non ha potuto — ciò che è veramente da rimpiangere — utilizzare le opere di Stumme, Nöldeke ed altri che si sono occupati del maltese. Ad ogni modo il Barbera ci ha reso un servizio col metterci a disposizione almeno la prima parte del dizionario del Falzon ormai quasi introvabile.

S. L.

H. DOERRIES, *Russlands Eindringen in Europa in der Epoche Peters des Grossen,* in Osteuropäische Forschungen NF 26, Königsberg-Berlin 1939, S. 188.

In sechs Kapiteln behandelt der Verfasser sein Thema. 1. Moskau im Mechanismus des europäischen Staatensystems. 2. Die Funktion der europäischen Oeffentlichkeit als Resonanzboden des russischen Verhaltens. 3. Die politisch-pädagogische Funktion der Publizistik für Russland. 4. Die Vordergründigkeit der «statistisch»-staatenkundlichen Erfassung der Zarenstaates. 5. Die realen Masstäbe der Einstufung des petrinischen Russland in Europa. 6. Der russische Kaisertitel und das europäische Staatensystem. Das Buch ist mit oft sehr mühevoll und weit hergeholten Nachrichten angefüllt. Es ist nicht leicht zu lesen und vor allem für Spezialforscher wertvoll. Das letzte Kapitel ist auch für die allgemeine Geschichte bedeutsam.

A. M. A.

A. OLIVIER, *La strophe sacrée en St Jean.* Contribution à la critique textuelle de l'Apocalypse, du IVe Evangile et de la I^e Epître, Paris 1939 Geuthner.

In hoc opere explicatur theoria de constructione «strophica» in operibus S. Ioannis Evangelistae. Peritis in re biblica integrum est de his hypotesibus iudicium ferre, quae certe primo aspectu audaciores videntur.

I. O. U.

Prof. Dr. Bernh. BONKAMP, *Die Bibel im Lichte der Keilschriftforschung.* Recklinghausen 1939 Visarius-Verlag.

Eruditus auctor colligit in hoc opere fructus diuturni laboris et commemorat quidquid in scripturis cuneiformibus ad illustrationem Veteris Testamenti conferre potest.

I. O. U.

A. GHILAIN, *Essai sur la langue parthe.* Son système verbal d'après les textes manichéens du Turkestan Oriental, Louvain 1939 [= Bibliothèque du *Muséon*. Vol. 9].

Post brevem et claram introductionem quae gentes Parthorum describit auctor examini subicit fragmenta manichaea quae non ante multos annos in Orientali Turkestano reperta sunt. Liber placebit maxime philologis; in eo enim accurata analysis fit verborum linguae parthicae in fragmentis usurpatorum quae cum affinibus vocabulis mediae persicae linguae comparantur. Valde utiles apponuntur Indices radicum iranicarum, parthicarum, persicarum etc. Opus diligentia et claritate commendatur.

I. O. U.

Acta Academiae Velehradensis Ann. XIV Fasc. 3-4. Olomucii 1938.

Sufficit vel indicem rerum exscribere ut huius fasciculi pretium pro studiis orientalibus facile appareat. P. G. Hofmann, S. I., *De praeparatione definitionis concilii Florentini de symbolo.* P. Dr. H. M. Jurák, O. P., *De provinciae S. Hyacinthi Ord. Praed. in Russia fundatione* [continuatio]. Dr. Ant. Kleveta, *Eschatologické představy u Babylonanu.* Dr. Jo. Chr. Jaroš, C. ss. R., *Impedimenta matrimonialia apud Bulgaros unitos.* Dr. Th. Kurent, *Studia quaestionem de primatu ecclesiae saeculo IX disputatam illustrantia.*

I. O. U.

***

VON ZYCHLINSKI Marianne, *Die Anwendung des Genitiv singularis masc. neutr. auf -u in der gegenwärtigen russischen Sprache.* (Schriften der Albertus-Universität, Geisteswissenschaftliche Reihe, Band 12). VIII + 60 p., Königsberg 1938, Ost-Europa-Verlag.

VON HEHN Jürgen, *Die lettisch-literärische Gesellschaft und das Lettentum.* (Schriften der Albertus-Universität, Geisteswissenschaftliche Reihe, Band 21). VIII + 160 p., Königsberg 1938, Ost-Europa-Verlag.

MANDALÀ Marco, *Nell'Oriente bizantino-greco.* Appunti di un viaggio. 280 p. Palermo 1940, Tipografia Pontificia.

Ἐγκύκλιος Ἐπιστολὴ τῆς Α. Ἁγιότητος Πάπα Πίου ΙΒ' «Summi Pontificatus». 27 p. Ἔκδοσις «Καθολικῆς». Ἀθῆναι 1940.

CULTRERA P. S., Ὁ Ἅγιος Φραγκίσκος τῆς Ἀσσίσης. Μεταφρασθεὶς ὑπὸ Π. Γ. 88 p. Ἔκδοσις «Καθολικῆς». ἐν Ἀθήναις 1940.

Βίος τοῦ Ἁγίου Πατρὸς ἡμῶν Ἀντωνίου τοῦ Μεγάλου. 98 p. Ἔκδοσις «Καθολικῆς». ἐν Ἀθήναις 1940.

PANTELAKIS Emmanuel, Πυθάγορας καὶ Μ. Βασιλεῖος (Τεσσαρακονταέτηρις Θεοφίλου Βόρεα, τόμ. δεύτερος). p. 215-226. ἐν Ἀθήναις 1940. Τυπ. «Πυρσοῦ».

Imprimi potest: Roma, 14 Maii 1940. E. HERMAN S. I., *Praes. Pont. Inst. Or.*
IMPRIMATUR: *Ex Vic. Urbis* - 15 Maii 1940 - A. TRAGLIA, Arch. Caes. Ger.

ALBERTO VACCARI, *direttore responsabile*

ROMA — SCUOLA TIPOGRAFICA PIO X — VIA DEGLI ETRUSCHI 7-9
22 Maggio 1940-XVIII

Ricerche sulle istituzioni monastiche bizantine

Typika ktetorika, caristicari e monasteri «liberi»

Le istituzioni bizantine hanno la riputazione d'immobilità e d'immutabilità. Le principali fonti giuridiche infatti, le codificazioni del diritto civile, le collezioni dei canoni nel diritto ecclesiastico mostrano questo attaccamento alla tradizione del passato, questa fedeltà alle norme dei predecessori così caratteristici al genio bizantino. Ma sbaglierebbe chi sempre volesse scorgere nel testo arido di queste disposizioni l'esatta imagine della vera vita giuridica dello Stato e della Chiesa bizantina. Accanto a queste norme, e spesso contro le loro prescrizioni, si sviluppano altre istituzioni, nuovi ordinamentii, consuetudini che finiscono per prevalere sul diritto scritto che, pur non lasciando traccia nelle fonti codificate, influiscono non meno efficacemente sulla vita del popolo e della società. Tali sono anche i nuovi ordinamenti che dal secolo X cominciano a dominare nella vita monastica nell'impero bizantino e che formano l'oggetto di questo articolo. Le tre parti del nostro studio indicate nel titolo formano, come si vedrà nel suo progresso, tre aspetti di una stessa questione (1).

(1) Vengono usate fra altre le seguenti abbreviazioni: *Actes de Lavra* = G. Rouillard et P. Collomp, *Actes de Lavra*, t. I, Paris 1937. *Byzantion*, XII = M. Jugie, *Le typicon du monastère du Prodrome au mont Ménécée près de Serrès*, t. XII, p. 25-69. Delehaye = H. D., *Deux Typica Byzantins de l'époque des Paléologues* (Académie royale de Belgique. Classe des lettres et des sc. mor. et pol. Mémoires. Deuxième série, tom. XIII) Bruxelles 1921. Dmitrievskij = A. Dmitrievskij, Описанiе литург. рук. хран. въ библ. прав. вост., t. I, Kiev 1895. Ἑλληνικά = t. I, 1928: S. Eustratiades. Τυπικὸν τῆς ἐν Κωνσταντινουπόλει μονῆς τοῦ ἁγίου μεγαλομάρτυρος Μάμαντος, p. 245-314; t. III, 1930, S. Eustratiades. Ἡ ἐν Φιλαδελφείᾳ

I.

Mentre nell'Occidente la vita religiosa ha prodotto una infinità di regole e costituzioni monastiche, l'Oriente bizantino-slavo, ha conosciuto come codice monastico una sola regola, quella di San Basilio, la quale, più che ordinamento giuridico, è guida ascetica che propone al monaco l'ideale verso il quale deve tendere. Ciò che mancava al regolamento esterno dei monasteri fu supplito dalla legislazione civile, in ispecie da quella di Giustiniano e da certi canoni ecclesiastici. Vi fu anche il caso di qualche monastero, come quello dello Studios, che codificò le proprie consuetudini. Ma a partire dal X secolo si introdusse l'uso che nella erezione di un nuovo monastero il fondatore ne stabilisse anche il regolamento particolareggiato. E di questi *tipici* — così sono

Μονὴ τῆς ὑπεραγίας Θεοτόκου τῆς Κοτεινῆς, p. 317-339. GRUMEL = V. G., *Les regestes des actes du patriarchat de Constantinople*, Vol. I: *Les actes des patriarches*, fasc. II, Kadiköi 1936. *Izv. Russk. Arch. Ist.* = Извѣстія русскаго археологическаго института въ константнноnолѣ, t. V, 1900, Th. I. USPENSKIJ, Миѣнія и пnстановленія константинопольскнхъ помѣстныхъ соборовъ XI и XII вв. о раздачѣ церковныхъ имуществъ (харистикаріи) p. 1-48; t. VI, 1901, L. PETIT, *Le monastère de Notre Dame de Pitié*, p. 1-153; t. XIII, 1908, L. PETIT, *Typicon du monastère de la Kosmosotira près de Aenos* (1152), p. 17-77. IVANOV = J. I., Св. Иванъ Рилскн и неговнятъ монастирь, Sofia 1917. MEYER = Ph. M., *Die Haupturkunden für die Geschichte der Athosklöster*, Leipzig 1894. MM = Fr. MIKLOSICH e I. MÜLLER, *Acta et diplomata graeca medii aevi*, t. I-VI, 1860-1890. NISSEN, = W. N., *Die Diataxis des Michael Attaleiates von 1077*, Jena 1894. STEINWENTER = A. S., *Die Rechtsstellung der Kirchen und Klöster nach den Papyri*, Zschr. Sav. St., Kan. Abt., t. 50, 1930, p. 1-50. TRINCHERA = F. T., *Syllabus graecarum membranarum*, Napoli 1865. *Viz. Vrem.* = Византискій временникъ t. X, 1903, App. I, L. PETIT, *Actes des Xenophon*. App. II, L. PETIT, *Actes du Pantocrator;* t. XI, 1904, App. I, L. PETIT, *Typikon de Grégoire Pacourianos;* t. XII, 1906, App., L. PETIT e W. REGEL, *Actes d'Esphigmenou;* t. XIII, 1906, App., W. REGEL, E. KURTZ e B. KORABLEV, *Actes de Zographou;* t. XVII, 1910, App., L. PETIT, *Actes de Chilandar*. XANALATOS = D. X., *Beiträge zur Wirtschafts-und Sozialgeschichte Makedoniens im Mittelalter, hauptsächlich auf Grund der Briefe des Erzbischofs Theophylaktos von Achrida*, Speyer 1917. ZHISHMAN = J. von Z. *Das Stifterrecht in der Morgenländischen Kirche*, Wien 1888.

chiamati tali regolamenti — che vogliamo specialmente occuparci nel nostro articolo.

Dacchè L. Allatius raccolse notizie sui *tipici* di fondazione ([1]), la letteratura su questo argomento si è accresciuta considerevolmente; buona la segnalazione che ne abbiamo per l'articolo del P. Placido De Meester, *Les typiques de fondation* ([2]). Tuttavia la miglior ricerca generale sui *tipici* è ancor oggi la breve ma accurata dissertazione del Dr. Waldemar Nissen, *Die Diataxis des Michael Attaleiates* ([3]). Ci sono però ancora delle questioni non abbastanza chiarite ed altre, grazie alle nuove fonti di cui disponiamo, che consentono oggi un esame più approfondito, così che speriamo che la nostra indagine non riesca del tutto inutile.

La voce τυπικόν nel significato di regola, ordinanza, insieme di prescrizioni, ha trovato dai bizantini varie applicazioni sia nel diritto civile, sia nella lingua della Chiesa ([4]). Qui ci interessano soltanto i tipici monastici; ma nell'uso dei monasteri la voce *tipicon* significa *raccolte differenti fra loro per il loro contenuto e per il loro scopo*. Gli autori non si trovano sempre concordi quando si tratta di distinguere le varie specie. È però generalmente ammessa la distinzione fra i tipici liturgici ed i tipici di contenuto disciplinare ([5]). Questi ultimi si suddividono a lor volta in due gruppi principali: gli uni contengono soltanto regole disciplinari e ascetiche, gli altri comprendono inoltre — e questa è la differenza più importante — disposizioni destinate ad assicurare anche economicamente l'avvenire della fondazione ([6]). È vero che anch'essi contengono spesso regole liturgiche; mentre però i tipici liturgici indicano siste-

([1]) *De libris ecclesiasticis Graecorum*. Parisiis, 1645, Dissert. I.

([2]) *Atti del V Congresso Internazionale di Studi Bizantini*, Roma 1940. Pp. 489-508,

([3]) Jena 1894.

([4]) Sulle varie significazioni della parola vedasi Nissen, p. 2-5; De Meester, *loc. cit.*, p. 489 sg.

([5]) P. e. Nissen, p. 6 sg.; De Meester, p. 494; Allatius, *loc. cit.*, p. 6 sg. ecc. Alcuni autori invece distinguono altre specie di tipici o propongono una divisione alquanto diversa. Vedasi la discussione dei vari pareri presso De Meester, p. 494-496.

([6]) Quest'ultimi tipici sono chiamati τυπικὰ κτητορικά, espressione derivata da κτήτωρ fondatore.

maticamente per ogni giorno dell'anno come deve svolgersi la liturgia, le parti liturgiche dei tipici di fondazione si limitano a dare prescrizioni per certe celebrazioni più solenni annualmente ricorrenti o ad indicare l'ordine delle cerimonie e le preghiere da recitare in certe speciali circostanze della vita religiosa. Fra i due gruppi di tipici disciplinari si può poi rilevare anche questa differenza: mentre i tipici del primo gruppo — sebbene anch'essi composti per un determinato monastero e compilati per fissarne gli usi — presentano d'ordinario un regolamento di natura più generale, di modo che essi furono poi adottati in molti altri monasteri, p. e. i tipici di San Sabba ([1]) o di San Teodoro Studita ([2]), gli altri sono più penetrati dalla volontà individuale del fondatore e mostrano anche nei particolari la sua impronta. Si deve poi considerare che non si vuol qui dare una divisione astratta delle varie forme possibili di tipici, ma di raggruppare quelli che giunsero fino a noi. Non è quindi da meravigliare se tutti i tipici non possono esser assegnati esattamente ad una delle divisioni indicate: p. e. certi tipici del Monte Athos — regolamenti stabiliti fra rappresentanti dei diversi monasteri del Monte Sacro e confermati dall'imperatore o dal patriarca ([3]) — hanno affinità con ambedue i gruppi di tipici disciplinari senza rispondere interamente alla loro caratteristica particolare.

Se si ha riguardo al solo contenuto dei tipici di fondazione, alcuni testamenti di fondatori di monasteri devono esser annoverati fra essi, e noi ci atterremo a questo criterio quando dovremo considerare solo il contenuto delle disposizioni. Senonchè dal punto di vista diplomatico vi è una grande differenza fra i tipici ed i testamenti di fondazione. Mi sembra che questo aspetto dei tipici sia stato finora un po' trascurato. Senza indicare soluzioni definitive in materia in cui non siamo abbastanza competenti, vorremmo mettere in risalto alcuni

([1]) *Byz. Ztsch.* t. III (1894) p. 168-170, ed. di E. Kurtz.

([2]) *P. G.*, t. 99, l'hypotyposis col. 1703-20; il testamento col. 1813-1824.

([3]) P. e. il tipico dell'imperatore Giovanni Tzimiskes (972), Meyer *Haupturkunden*, pp. 141-151; il tipico dell'imperatore Costantino Monomaco (1045), *ibid.* pp. 151-162; il tipico dell'imperatore Manuele Paleologo II (1394), *ibid.* pp. 195-203.

elementi che possono dare ad altri occasione di ulteriori investigazioni.

Si domanda in primo luogo se i tipici di fondazione siano davvero documenti nel senso giuridico. Il documento viene definito dal Paoli « una testimonianza scritta di un fatto di natura giuridica, compilata coll'osservanza di certe determinate forme, le quali sono destinate a procurarle fede ed a darle forza di prova » (1). Secondo questa definizione è chiaro che i tipici liturgici ed anche i tipici disciplinari della prima categoria non sono documenti nel senso stretto. Al contrario lo sono i tipici di fondazione, come appare dalle considerazioni seguenti.

È certo che nei tipici si verifica la prima parte della definizione sopra citata. Essi infatti contengono in buona parte disposizioni di natura giuridica: il fondatore dispone dei suoi beni in favore del monastero, ordina la successione nei diritti di *eforo* o di *caristicario,* regola l'amministrazione della sua fondazione, stabilisce le norme per l'elezione dell'*egumeno,* per l'ammissione dei monaci, i loro stipendi, l'istituzione e lo stipendio di sacerdoti nei monasteri femminili, la clausura ecc., materie che in parte sono di natura patrimoniale, in parte riguardano il diritto ecclesiastico, ma vengono regolate anche dal diritto civile. Non vi è nessun dubbio poi che i fondatori vogliono emanare disposizioni giuridiche. Essi insistono sull'immutabilità e sull'assoluta stabilità dei loro provvedimenti; dispongono che il loro atto abbia effetto dal momento in cui emanano il *tipicon* ecc.

Vi sono poi determinate forme che devono osservarsi per conciliare autorità al documento. Ne parleremo più avanti.

In terzo luogo il documento così redatto faceva fede alle disposizioni in esso contenute. Infatti troviamo spesso nei tipici indicazioni che dimostrano che il documento doveva servire per attestare le disposizioni del fondatore. In molti di essi viene stabilito che l'originale debba essere conservato in luogo del tutto sicuro o presso certi magistrati civili o ecclesiastici. L'Attaliate prescrive p. e. che l'originale del tipico e gli altri

(1) *Programma scolastico di Paleografia latina e di diplomatica,* t. III, Firenze 1898, p. 2. Simile è la definizione del BRESSLAU, *Handbuch der Urkundenlehre,* t. I, 2 ed., Leipzig 1912, p. 1.

documenti relativi ai beni immobili della sua fondazione siano conservati in un armadio posto nel tesoro del monastero o di un'altra casa sicura; l'armadio dovrà esser tale da richiedere per l'apertura una doppia chiave, di cui una sarà conservata presso gli eredi, l'altra presso l'economo del monastero. Ambedue i possessori delle chiavi dovranno inoltre apporre il loro sigillo e l'armadio non potrà aprirsi che alla loro presenza (1). Nel *tipicon* dell'imperatrice Irene viene ordinato che il *tipicon* e il *brebion* del monastero della Kecharitomene, da essa fondato, siano conservati perennemente nel tesoro della Grande Chiesa (2). Pakourianos invece stabilisce che una copia del tipico del suo monastero sia conservata nel monastero stesso e un'altra copia nel monastero *toû* Panagiou a Costantinopoli, affinchè i monaci possano sempre ricorrervi nel caso che il loro esemplare vada smarrito per colpa dell'*egumeno* (3).

Passando ora ad esaminare la struttura dei tipici, dobbiamo anzitutto constatare che non troviamo in essi un formulario così fisso ed una uniformità così costante come ordinariamente si osserva in altri generi di documenti. È la disposizione generale, piuttosto che le formule particolari, che è comune a quasi tutti i tipici. È comprensibile peraltro che in tale specie di documenti non si sia pervenuti ad un tipo uniforme nei suoi particolari, sia che si consideri come essi, per la loro natura, lasciavano largo posto all'individualità dello scrivente, sia che si pensi alla loro minor frequenza in confronto di quelli emanati dalle cancellerie imperiali o di quelli a forma contrattuale ricorrenti negli usi sociali. Vi sono del resto alcune parti dei tipici dove il processo della cristallizzazione delle formule è più avanzato.

Vediamo in primo luogo il titolo del *tipicon*. Esso contiene l'indicazione della natura dell'istrumento (designato nel titolo stesso o nel testo quale τυπικόν, ἐκκλησιαστικὸν τυπικόν, διάταξις, τυπικὴ διάταξις, ὑποτύπωσις, διατύπωσις, τυπικὴ σύνταξις, ἔκθεσις καὶ ὑποτύπωσις, διαταγή ecc.), il nome del monastero o della fondazione per cui è stato emanato e il nome dell'autore, accompagnato dall'indicazione degli uffici o della dignità che ha ricevuta. Il fatto che un tale

(1) MM V, p. 319.
(2) MM V, p. 380.
(3) *Viz. Vrem.*, t. XI, App. I, p. 56 sg.

titolo si trova in tutti i tipici fa supporre che esso sia originale e ordinariamente non dovuto ad uno scrivano posteriore [1]. È per lo più redatto in forma oggettiva; vi sono però alcuni tipici ove si riscontra la forma soggettiva, fatto anche questo che serve a provare che il titolo faceva parte della redazione primitiva [2].

In alcuni tipici è intercalato a questo punto l'invito: « πάτερ εὐλόγησον! », aggiunta posteriore, fatta in esemplari destinati alla pubblica lettura sia in refettorio che in chiesa [3].

Segue poi il testo del tipico, redatto sempre in forma soggettiva e diviso in un certo numero di capi. La lunghezza del testo e il numero delle divisioni ammettono grandi variazioni.

Il testo esordisce dall'introduzione la quale o forma il primo capo o precede tutti i capi. Il soggetto dell'introduzione è molto vario. Alcuni tipici incominciano con lunghe considerazioni generali. Altri, dopo aver espresso i sensi di gratitudine verso Dio o invocato la SS. Trinità, s'introducono senza molti preamboli nel tema proposto. Ma, in generale, quasi tutti i tipici parlano, almeno brevemente, del fondatore, nominandolo, e dei motivi che lo hanno indotto a dare inizio all'opera sua.

La maggior parte dei tipici contiene anche indicazioni sulla storia della fondazione o sulla vita del fondatore oppure su ambedue questi soggetti. È molto interessante p. e., anche dal punto di vista storico, la lunga esposizione con notizie biografiche premessa dall'imperatore Michele VIII al tipico del monastero di San Demetrio [4]. Tali rag-

(1) P. e. il titolo della diataxis dell'Attaliate: « Διάταξις σὺν θεῷ γενομένη παρὰ Μιχαὴλ πατρικίου, ἀνθυπάτου, κριτοῦ ἐπὶ τοῦ ἱπποδρόμου καὶ τοῦ βήλου, τοῦ 'Ατταλειάτου, ἐπὶ τῷ παρ'αὐτοῦ συστάντι πτωχοτροφείῳ καὶ τῷ μοναστηρίῳ, καθὼς ὀφείλει τελεῖσθαι τὰ ἐπ'αὐτοῖς ἄχρις αἰῶνος, εἰς δόξαν πατρός, υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος ». MM V, p. 293.

La parte finale dimostra che il titolo è stato composto dal fondatore stesso.

(2) P. e. i tipici del monastero della Kosmosoteira, *Izv. Russk. Arch. Ist.*, e del monastero di San Giovanni Battista presso Serrai, *Byzantion*, t. XII, p. 33. Ecco il titolo di quest'ultimo: « Τάδε ἔνεστιν ἐν τῇ βίβλῳ τοῦ τυπικοῦ τῇ συντεθείσῃ παρ'ἐμοῦ τοῦ ταπεινοῦ μητροπολίτου Ζιχνῶν καὶ κτήτορος τῆς ἐν τῷ ὄρει τοῦ Μενοικέως διακειμένης σεβασμίας μονῆς τοῦ θείου Προδρόμου καὶ Βαπτιστοῦ ἐκ κοινῆς γνώμης τῆς ὑφ' ἡμᾶς ἐν Κυρίῳ ἀδελφότητος ».

(3) P. e. nel tipico del monastero della Euergetis, DMITRIEVSKIJ, p. 615; e in quello del monastero della Madre di Dio *toú* Machairâ, MM t. V, p. 392.

(4) *Christianskoe Čtenie*, 1885, t. II, p. 529 sgg.

guagli storici a volte costituiscono una parte dell'introduzione, a volte invece formano un capo separato.

Seguono i capi che contengono le prescrizioni. Non è dato di osservare un ordine fisso delle varie materie, benchè per un buon numero di tipici si riscontrino certe somiglianze. In primo luogo viene spesso dichiarato che il monastero deve esser conservato libero, indipendente, αὐτεξούσιον, αὐτοδέσποτον. Ritorneremo più oltre su questo punto. In connessione a tale premessa vengono nominati degli *epitropi* o *efori* o *antilambanomenoi* ecc., alle cui cure il monastero resta affidato. Si dànno poi norme intorno all'elezione dell'*egumeno* e talvolta anche alla sua deposizione in caso di gravi delitti, intorno agli ufficiali del monastero, specialmente sull'economo, e anche agli altri uffici, ciò che può occupare talvolta molti capitoli (1). Viene fissato ordinariamente il numero dei monaci o delle monache da ammettersi nel monastero e le qualità che si richiedono nei candidati; si vieta inoltre il pagamento di una *apotage* o tassa d'ingresso (2). Nei monasteri femminili i tipici regolano anche il servizio, lo stipendio e le condizioni di vita dei sacerdoti — talvolta eunuchi — che celebrano i divini uffizi. I fondatori ingiungono quasi sempre con gravi parole l'osservanza della vita comune, interdicono di possedere privatamente anche cose di poco valore, regolano con le loro prescrizioni l'abito dei monaci, la mensa, i digiuni, le feste principali, l'ufficiatura e la sua solennità. Altri capi dei tipici riguardano la confessione da farsi davanti al superiore, la clausura, l'uscita dal monastero, specialmente nei monasteri femminili, l'uso che si può fare del medico e dei bagni. Altre norme riguardono il funerale sia del fondatore, sia dei membri della communità claustrale, altre, e più frequentemente, riguardono gli uffici commemorativi. Non mancano quasi mai delle indicazioni e prescrizioni intorno ai beni immobili della fondazione, talvolta con l'elenco esatto dei singoli possedimenti. Viene raccomandata e regolata la distribuzione di elemosine. Quando al monastero è unito un altro istituto, un'ospizio, un asilo per i poveri o una scuola, anche per essi vengono date norme accurate. Viene poi spesso prescritto che il tipico deve leggersi in pubblico, di regola ordinaria ogni mese.

(1) Vedasi p. e. il tipico della Kecharitomene fondata dall'imperatrice Irene, cap. 19-29, MM V, p. 349-354.

(2) Vedasi Nissen, p. 59-62; Steinwenter, *Aegyptus* t. XII (1932), p. 58.

Abbiamo dato un elenco delle materie che di solito si ritrovano nei tipici. Non tutti però sono così estesi; alcuni si limitano alle cose principali. Vi sono poi anche dei tipici che intercalano fra i capi prescrittivi esortazioni all'*egumeno* o alla comunità religiosa, preghiere o istruzioni ascetiche. Alcuni dànno prescrizioni sul silenzio o sul lavoro manuale, mentre altri dedicano capi interi ai monaci eremiti o *esicasti*. L'ultimo capo contiene spesso la raccomandazione di osservare fedelmente le prescrizioni del *tipicon*.

Come negli altri documenti, si ritrovano anche qui le maledizioni ed imprecazioni dirette contro i violatori delle disposizioni del fondatore, ordinariamente riferite nel capo dove si parla dell'indipendenza della fondazione. Chi osasse andare contro la volontà del fondatore viene minacciato dell'ira del Signore nel giorno del giudizio, gli vengono imprecate la maledizione dei 318 Padri e la sorte di Giuda e di Giezi.

L'*escatocollo* è constituito dalla sottoscrizione del fondatore e dalla data; punto questo molto importante sul quale ci fermeremo alquanto.

Anzitutto dobbiamo osservare ciò che i tipici offrono a questo riguardo. In alcuni manca la fine e con ciò anche la data e la segnatura del fondatore, come p. e. nel tipico dell'imperatore Michele VIII per il monastero di San Demetrio (1) e in quello del vescovo Leone di Nauplia (2). Il tipico del monastero della Buona Speranza ha una lacuna dopo il capo 24, ove originalmente erano forse collocate la data e la sottoscrizione (3); così dicasi anche per il tipico del monastero *toû* Libos (4).

Altri tipici, mentre sembrano intatti, non recano nè data nè sottoscrizione, così p. e. il *tipicon* del monastero della Kosmosoteira del *sebastocrator* Isacco (5), quelli del monastero dell'Arcangelo Michele sul monte Auxentios (6), del monastero

(1) *Christianskoe Čtenie*, 1885, t. II, p. 548.

(2) MM V, p. 190.

(3) Delehaye, p. 94. Vi sono parecchie aggiunte fatte dopo la morte della fondatrice, ma soltanto l'ultima porta la data.

(4) Ibid., p. 136.

(5) *Izv. Russk. Archeol. Ist.*, t. XIII, p. 75.

(6) Dmitrievskij, p. 794.

di San Giovanni Battista *toû* Phoberou ([1]), del monastero di San Giovanni Battista sul monte Meneceo ([2]).

Vi sono finalmente tipici che portano la data e la sottoscrizione. Nel *tipicon* dell'Attaliate la data è indicata alla fine della frase con cui sottoscrive ([3]). In altri casi il fondatore dichiara prima che egli ha sottoscritto a tale data con la sua propria mano, e poi sottoscrive ([4]). Nel *tipicon* del Pakourianos la data, invece che vicino alla segnatura, si trova al principio dell'ultimo capo, nel quale si parla della redazione e conservazione di varie copie del tipico; poi segue la sottoscrizione ([5]). Il *tipicon* dei monasteri *tês* Kecharitomenes ([6]), *tês* Eleouses ([7]) e *tôn* Elegmon ([8]) recano la sottoscrizione, ma non hanno data.

Quale conclusione devesi tirare da tutto ciò? Sembra che non si possa mettere in dubbio la necessità della sottoscrizione ai fini del valore legale del *tipicon*. Questo si deduce in primo luogo dal fatto che i tipici erano documenti giuridici; ora il meno che si richiedesse per la prova dell'autenticità della disposizione era la segnatura del suo autore. Ma tale necessità è dimostrata dai tipici stessi, poichè le sottoscrizioni corrispondono esattamente a quelle che troviamo in documenti di altra specie ove il fondatore dichiara espressamente che egli ha sottoscritto di proprio pugno, oppure che egli conferma l'atto e perciò sottoscrive ecc. L'imperatrice Irene sottoscrisse con lettere vermiglie come usavano gli imperatori nei documenti solenni ([9]). Abbiamo peraltro una testimonianza espressa circa la necessità della sottoscrizione nella vita molto interessante di San Lazzaro del Monte Galesio ([10]).

([1]) A. I. Papadopoulos-Kerameus, *Noctes Petropolitanae*, S. Peterburg 1913, p. 86.

([2]) *Byzantion*, t. XII, p. 65.

([3]) MM V, p. 321. Simile è la sottoscrizione dell'aggiunta, ma senza data, p. 322.

([4]) P. e. Cristodulo, MM VI, p. 80; Giovanni Comneno, Dmitrievskij, p. 702, cf. Νέος Ἑλληνομνήμων, t. V (1908), p. 393.

([5]) *Viz. Vrem.*, t. XI, App. I, p. 56 e 57.

([6]) MM V, p. 382.

([7]) *Izv. Russk. Archeol. Ist.*, t. VI, p. 93.

([8]) Dmitrievskij, p. 769.

([9]) MM V, p. 382.

([10]) *Acta Sanctorum*, Novembris, t. III, pp. 508-588, ed. H. Delehaye.

Alla fine della sua lunga vita, dedicata interamente a Dio, otto giorni prima della sua morte Lazzaro fa scrivere dallo scrivano Nicola una *hypotyposis* per i tre monasteri da lui fondati sul monte. Questo documento disgraziatamente non ci è stato conservato, ma ne abbiamo un buon sunto nella vita stessa di San Lazzaro ([1]), dal quale si rileva che il suo *tipicon* rassomigliava in tutto a quelli che ci sono pervenuti. Sfortunatamente Lazzaro, pur ritenendo il documento presso di sè, non lo firma subito. I fratelli, che sperano di averlo ancora per qualche tempo con loro, non osano attirare la sua attenzione su questo fatto. Ma una mattina un monaco da lui chiamato gli si avvicina e lo trova come morto: e tutti i fratelli accorrono e piangono il defunto. Ecco però che Lazzaro apre ancora una volta gli occhi, con l'aiuto di un monaco che gli guida la mano appone la sua firma sulla *diatyposis* e poi ritorna al riposo eterno ([2]). Una seconda biografia del Santo scritta da Gregorio di Cipro ci parla direttamente di miracolo ([3]). Allorchè i monaci incominciano a dare in lamenti, il corpo esanime riguadagna la vita per un momento: Lazzaro tira fuori dalla tasca sul petto la *hypotyposis,* la porge ad un fratello e ritorna cadavere. Ma il fratello, vedendo che il documento non è firmato, come voleva l'uso (ὡς ἔθος), non si perita di minacciare il Santo: « Se tu, Padre, non renderai le tue disposizioni sicure ed inattaccabili mediante la tua firma (ἔμπεδά σοι τὰ διατεταγμένα καταστήσεις καὶ ἀσφαλῆ), i tuoi figli difficilmente ti daranno sepoltura ». Allora il santo torna ad ergersi davanti a tutti, firma con mano sicura e poi ricade morto, questa volta per non più risvegliarsi. Senza esprimere alcun giudizio sul valore storico delle amplificazioni contenute in questa biografia, non vi ha dubbio che, secondo ambedue le vite, la firma dell'autore del *tipicon* era considerata necessaria ai fini della sua validità. Ciò che conferma il risultato al quale eravamo pervenuti in seguito all'esame dei tipici conservatici.

Se in alcuni tipici non troviamo la sottoscrizione dell'autore, si deve supporre che ordinariamente ne siano state redatte più copie e che probabilmente solo le copie ufficiali furono firmate dal fondatore. Anche il P. Delehaye osservava che accanto ad esse ne esistevano altre fatte per l'uso del monastero e dei

([1]) *Ibid.* p. 585 C.
([2]) *Ibid.* p. 585 F, 586 E sg.
([3]) *Ibid.* p. 605 sg.

privati [1]. Possiamo quindi ammettere che tali siano le copie non sottoscritte dei tipici a noi pervenuti.

Basta la sottoscrizione dell'autore del tipico per dargli valore giuridico o sono richieste altre formalità?

Nel tipico del Pakourianos troviamo accanto alla sua anche la segnatura del patriarca Eutimio di Gerusalemme, il quale sottoscrive, come dice il Pakourianos stesso, affine di dar fede e di confermare tutto ciò che era scritto nel tipico (πρὸς βεβαίωσιν καὶ πίστωσιν) [2]. È però chiaro che la sottoscrizione del patriarca, il quale si trovava fuori del suo patriarcato e per caso insieme al Pakourianos, anche se munito di una missione imperiale, non poteva aver significato strettamente giuridico, ma piuttosto dare al *tipicon* una certa autorità morale.

Il fondatore del monastero della Madre di Dio in località Machaira, il vescovo Nilo, non solo appose la sua firma alla fine, ma anche in principio del tipico (dopo il titolo), seguendo in ciò, come vedremo più avanti, il formulario in uso per i testamenti [3].

Ma più interessante di tutti è sotto questo riguardo il *tipicon* del monastero di San Mamas, scritto dall'*egumeno* Atanasio Philanthropenos. Questo monastero, fondato nel secolo VI, ma poi decaduto, era stato ristabilito nell'antico splendore dal *mystikos* Giorgio Kappadokes [4]. Essendo egli morto prima di aver potuto scrivere un *tipicon*, questo compito passò al suo fedele collaboratore, l'*egumeno* del monastero Atanasio Philanthropenos. Nello stesso tempo il fondatore aveva nominato *antilambanomenos*, ossia patrono del monastero restaurato, suo fratello, il nobilissimo Teocaristo Kappadokes.

Nella serie delle sottoscrizioni occupa il primo posto quella del Teocaristo, il quale dichiara che egli ha sottoscritto, nel modo col quale suole firmare, il *tipicon* composto a conoscenza e su mandato del fratel suo, il mistico Giorgio, dal reverendissimo *egumeno* del venerabile monastero del santo arcimartire Mamas, il signor Atanasio Philanthropenos, nel mese di Novembre della settima indicazione nell'anno 6667 (1158) [5].

(1) Pp. 9-10.
(2) *Viz. Vrem.*, t. XI, App. I, p. 56.
(3) MM V. p. 392.
(4) Ἑλληνικά, t. III, pp. 245-314. Vedi sulla storia del monastero J. Pargoire, *Les Saint-Mamas de Constantinople*, Izv. Russk. Arch. Ist., t. IX (1904), p. 304 sgg.
(5) *Ibid.*, p. 303.

Segue la segnatura dell'*egumeno* Atanasio con una simile dichiarazione e poi le sottoscrizioni o i segni di croce di tutti i monaci del monastero. Ma non basta. In fine abbiamo ancora una aggiunta sottoscritta dal questore e *nomophylax* Teodoro Pantechnes con la dichiarazione che il presente tipico deve rimaner in forza e vigore fino alla fine dei tempi e che nessuno può cambiarlo o abrogarlo, secondo quanto si stabiliva nel decreto accluso. Il tipico era infine munito dei sigilli di Teodoro e Atanasio.

Il decreto or ora citato, dopo aver fornito alcune notizie storiche e descritto accuratamente il *tipicon*, dice che tutti i monaci, insieme al loro *egumeno*, hanno manifestato la loro volontà e cioè che il tipico venga osservato esattamente e senza cambiamenti per tutti i tempi futuri. Esso è sottoscritto dal questore e porta il suo sigillo. Nella copia che ci è pervenuta viene poi confermata la sua concordanza con l'originale mediante le dichiarazioni e sottoscrizioni del protonotario e grande *logoteta*, del questore stesso e di tre giudici *toû belou* [1].

Le formalità osservate in questo tipico sono molto interessanti sotto diversi riguardi. È evidente anzitutto che si è cercato ad ogni costo di dare al tipico piena forza giuridica. Era naturalmente nell'arbitrio di ciascun fondatore l'aggiungere tutte quelle garanzie che egli credeva prudente di usare. Nel caso nostro però si davano circostanze speciali che consigliavano di usare cautele straordinarie: il *tipicon* non era composto dal fondatore, come soleva farsi, ma, dopo la sua morte, dall'*egumeno;* il monastero era stato sotto la dipendenza del patriarcato di Costantinopoli, il quale aveva rinunciato ai suoi diritti in seguito alle insistenze del fondatore. Era quindi conveniente fissare questo dato anche per mezzo di un documento ufficiale.

Prima di andar oltre nell'esame dei tipici giova ora considerare brevemente l'altro gruppo di documenti per mezzo dei quali i fondatori manifestavano la loro volontà nei riguardi dei monasteri che avevano fondato, cioè i testamenti, poichè in certi monasteri il testamento del fondatore fa le veci del tipico oppure ne corregge e completa le disposizioni [2]; d'ordinario però i testamenti sono più brevi dei tipici e toccano soltanto alcuni dei punti che in quelli sono trattati.

(1) *Ibid.*, pp. 305-309.

(2) Esempi di testamenti che completano e correggono il tipico sono la *diatyposis* di Sant'Anastasio e il testamento e il codicillo di Cristodulo.

Grande è la varietà che esiste fra essi. Alcuni si diffondono largamente nella parte storica oppure contengono ammonizioni ascetiche toccando soltanto brevemente altri punti; altri invece trattano estesamente dell'elezione dell'*egumeno*, dei diritti degli *epitropi* ecc., altri in fine sono veri tipici in forma di ultima disposizione. Ma la differenza che più ci interessa, è quella che riguarda lal oro forma legale. E noto che la legislazione bizantina richiedeva, ai fini della validità del testamento scritto, le sottoscrizioni di un determinato numero di testi (1). Troviamo alcuni testamenti in cui le prescrizioni sono fedelmente osservate. Così il testamento mistico di Cristodulo porta la segnatura di sette, il suo codicillo quella di cinque testimoni (2). Altrettanto dicasi per il testamento di Gerontio: esso è sottoscritto da cinque testimoni e dal *nomikos* Teodoro (3). Altri testamenti invece portano soltanto la firma del testatore in principio (4) o in fondo (5) o anche ambedue (6).

Ma come spiegare l'assenza delle formalità prescritte nel secondo gruppo di testamenti? Tale mancanza non è particolare ai testamenti di cui ci occupiamo, poichè si ritrova anche in altri testamenti lasciati da patriarchi ed *egumeni* (7). Lo Zachariä (8) e specialmente il Ferrari (9) ne hanno spiegato

(1) E. Zachariä von Lingenthal, *Geschichte des griechisch-römischen Rechts*, 3 ed., Berlin 1892, p. 151.

(2) MM V, p. 84 e 89.

(3) MM IV, p. 203.

(4) L'antico uso romano di firmare il documento contenente la dichiarazione di volontà unilaterale a capo del documento, era ancora vivo in questi secoli. Cfr. E. Zachariä von Lingenthal, *Beiträge zur Geschichte des byzantinischen Urkundenwesens*, Byz. Ztschr., t. II (1893), p. 177 e 179; Giannino Ferrari, *I documenti greci medioevali di diritto privato dell'Italia meridionale*, (Byz. Archiv fasc. 4), Leipzig 1910, p. 24; vedi p. e. il testamento di Giovanni Xenos, Delehaye, p. 191 e quello di Massimo, fondatore del monastero tês Skoteines, Ἑλληνικά, t. III (1930), p. 325. Sul nome *tês Skoteines* (invece tês Koteines) cf. Ἐπετ. Ἑτ. Βυζ. Σπουδ., t. VIII (1931), p. 379.

(5) P. e. il testamento di Giovanni Rilo, Ivanov, p. 142.

(6) P. es. la *typike diatheke* di Neofito il Recluso, I. Chatzhoannou, Ἱστορία καὶ ἔργα Νεοφύτου πρεσβυτέρου μοναχοῦ καὶ ἐγκλείστου, Alessandria 1914, p. 88 e 125.

(7) P. e. MM t. I, p. 287; t. VI, p. 229.

(8) *Byz. Ztschr.* t. II (1893). p. 178.

(9) *I documenti greci medioevali...*, p. 108 sg.

la ragione. Si tratta di disposizioni di carattere speciale, in cui prevalgono le ammonizioni spirituali, mentre le disposizioni patrimoniali occupano il minimo posto. L'esecuzione dipende dalla buona volontà di coloro a cui il documento è indirizzato. Possiamo verificare questa differenza, in parte almeno, anche nei documenti di cui disponiamo: il testamento di S. Giovanni di Rilo contiene soltanto ammonizioni spirituali (1), mentre i testamenti di Cristodulo (2) e di Gerontio (3) dispongono di beni materiali. Più difficile è spiegare l'assenza dei testimoni nel testamento di San Giovanni Xenos, a meno che ciò non sia dovuto all'opera dei copisti del documento (4).

L'osservazione che i testamenti di fondatori — i quali allorchè contengono disposizioni patrimoniali di qualche momento, sono redatti nella forma legale con la sottoscrizione di un certo numero di testimoni — se non osservano queste norme dipendono per l'esecuzione dalla buona volontà degli interessati, ci pone davanti un nuovo problema riguardo ai tipici. Abbiamo detto che basta per essi la firma dell'autore e tuttavia abbiamo loro riconosciuto effetti giuridici di grande importanza. Si aggiunga poi che i fondatori nei loro tipici dispongono della loro proprietà non meno liberamente che nei testamenti. Ora, come mai è possibile che per i tipici sia stata giudicata sufficiente la sola sottoscrizione del fondatore, mentre per gli altri atti (e non soltanto i testamenti, ma anche i contratti di compravendita, i contratti dotali, le donazioni ecc.) era sempre richiesta la sottoscrizione di un determinato numero di testimoni? (5).

Non ci sembra che si possa trovare la soluzione di tale difficoltà negando la perfetta efficacia giuridica di tali documenti; non solo le ragioni sopra esposte ci sembrano sufficienti per provare il contrario, ma esse possono essere rafforzate.

(1) Ivanov, pp. 136-142.

(2) MM VI, p. 81-90.

(3) MM IV, p. 201-203.

(4) Delehaye, p. 196. Nell'edizione del Leledakis si trovano alcune segnature, vedi p. 311, nota 2.

(5) Ferrari, *I documenti greci medioevali*, pp. 39, 55, 71, 91, ecc.; Zachariä von Lingenthal, *Geschichte des griechisch-römischen Rechts*, p. 291 sg., 296, 303, ecc.

Abbiamo p. e. il fatto che i tribunali ricorrono alla testimonianza del tipico per decidere di una lite. Quando nel 1196 si litigava per sapere se il monastero di San Paolo *juniore* sul monte Latros fosse patriarcale o no, gli arconti imperiali incaricati della faccenda decisero che il monastero fosse *autodespoton* e libero e che nessuna autorità ecclesiastica avesse altri diritti sopra di esso. se non d'ordine spirituale ([1]). La loro decisione si basava appunto su di un passo del tipico del fondatore, in cui il Santo dichiarava di non voler affidare la sua fondazione nè all'imperatore, nè al patriarca, nè ad altro uomo, ma solo a Gesù Cristo ([2]). È vero che il nostro argomento sembra convertirsi in confutazione di quanto abbiamo asserito allorchè si legge subito dopo che gli arconti dichiararono il tipico non confermato (ἀβέβαιον) e perciò di per sè insufficiente a provare il fatto. Ma non dobbiamo lasciarci impressionare dall'aspetto che le cose presentano a prima vista. Non si tratta infatti del tipico composto da San Paolo, non soltanto perchè non si trova niente di simile nel testo della *nomothesia* o testamento da lui scritto ([3]), ma anche perchè la citazione — di cui evidentemente si tratta — non parla di Paolo in prima persona, come in tutti i tipici, ma in terza persona e in generale in modo che è evidente che non è lui che ha scritto il passo. Ci troviamo dunque di fronte ad un supplemento il cui contenuto lascia facilmente capire il perchè dell'aggiunta. Gli arconti non richiedono una conferma giuridica della dichiarazione di Paolo, ma una prova storica del fatto. Questo è chiaro perchè la conferma richiesta viene poi fornita dal racconto del Metafraste. Se questo interessante documento non ci fornisce dunque una prova diretta per il valore del tipico, ce ne dà almeno una indiretta, in quanto l'esigenza dei giudici sarebbe stata senza dubbio egualmente soddisfatta se Paolo stesso avesse inserito la dichiarazione nel suo tipico e l'avesse confermata di proprio pugno.

Si può avere un'altra conferma di quanto abbiamo asserito in un passo del Balsamone. Negando il valore a quelle disposizioni dei tipici che escludono l'autorità del vescovo, egli riconosce esplicita-

([1]) MM IV, p. 305-307.

([2]) MM V, p. 306[21].

([3]) ed. H. Delehaye nell'opera di Th. Wiegand, *Milet,* Berlin 1913. p. 152 sgg. Un'altra recensione del testo vedi Sp. Lampros, Νέος Ἑλληνομνήμων, t. XII (1915) p. 199-203.

mente il valore delle altre (¹); e ciò anche pei tipici che non sono stati confermati dall'imperatore (²).

Ma se abbiamo finora difeso il valore giuridico dei tipici, per quanto sottoscritti soltanto dal fondatore, non vogliamo perciò negare come fosse molto opportuno che la loro autorità venisse rafforzata con altri mezzi; anzi che tali conferme talvolta si imponevano, specialmente quando le disposizioni del fondatore oltrepassavano i limiti d'autorità d'un uomo privato.

Un primo mezzo di dare maggior forza alle disposizioni del *tipicon* era quello di farne confermare dagli imperatori le disposizioni patrimoniali. Era del resto consuetudine dei monasteri e dei privati di chiedere agli imperatori la conferma degli atti patrimoniali più importanti. Tali crisobulle avevano ricevuto la Lavra di Atanasio, il monastero di Giovanni l'Ibero, quelli del Pakourianos, del Cristodulo, della Eleusa, della Kosmosoteira, dell'arcimartire Mamas, il monastero *tôn* Elegmôn, quello del vescovo Nilo e il monastero di San Giovanni Battista sul monte Meneceo ecc. Con questi privilegi viene assicurata alla fondazione l'indisturbato possesso dei suoi beni, concessa l'esenzione da molte tasse, dichiarato il monastero *autodespoton* ed *autexousion* ecc. Non è però certo, che tutti i monasteri abbiano ricevuto tali crisobulle e, quel che è più importante, vengono in esse confermate soltanto una parte delle disposizioni del tipico — per lo più senza riferirsi ad esso — mentre molte altre disposizioni, p. e. quelle relative

(¹) Vedi *Nomocanon* tit. II, c. 1, scolio 2, RHALLI e POTLI, t. I, p. 88 sg.; comm. al can. 8 di Calcedonia, *ibid.*, t. II. p. 236.

(²) Comm. al can. 1 del 1 e 2 sinodo, *ibid.*, t. II, p. 650 sg. Questo testo è specialmente interessante perchè Balsamone ci fa saper che esistevano diversi pareri sul valore dei tipici. Gli uni negavano ogni valore alle disposizioni dei fondatori, sottomettendo le fondazioni interamente al vescovo. Altri invece dicevano che essi valevano se erano redatti secondo le prescrizioni delle leggi e dei canoni. Altri ancora stimavano fosse necessaria la conferma dell'imperatore. Balsamone stesso citando i BASILICI 5. 1. 7, afferma che i fondatori hanno il diritto di stendere un tipico, ma che le disposizioni contrarie ai canoni e alle leggi, in ispecie quelle dirette contro l'autorità del vescovo, non hanno valore. Questo passo prezioso ci lascia meglio comprendere le incertezze di cui si vedono i riflessi nel testo.

all'*eforia*, alla nomina dell'*egumeno* ecc., non sogliono esser menzionate.

Perciò era più indicato domandare all'imperatore la conferma del tipico stesso. Questo passo si faceva talvolta prima ancora della composizione del *tipicon*, di modo che l'imperatore confermasse il *tipicon* che il fondatore aveva ancora da scrivere (1). Ma per lo più la conferma seguì la redazione del *tipicon*.

Così fu fatto per la *diataxis* dell'Attaliate (1077) confermata nelle principali disposizioni da Niceforo Botaniate (1079) (2) mentre egli già prima aveva ricevuto una crisobulla da Michele Duca (1074) (3). San Lazzaro del monte Galesio, allorchè i suoi discepoli gli manifestarono un giorno la loro paura che il monastero sarebbe caduto dopo la sua morte, in preda d'altri, li rassicurò predicendo loro che il suo tipico verrebbe confermato da una crisobulla imperiale e con decreto patriarcale; ciò che difatti avvenne (4). Tre secoli dopo il vescovo Gioacchino di Zichnai (5) domandò ed ottenne un *sigillion* del patriarca Isaia e una crisobulla dell'imperatore Andronico (6) in conferma del suo *tipicon*. Non sembra fuori luogo citare qui anche il testamento di Massimo (7) fondatore del monastero *tês* Skoteines, vero tipico in forma di testamento, di cui fortunatamente possediamo copia firmata di propria mano dall'imperatore Michele VIII. Anche Niceforo Blemmide domandò, prima della sua morte, la conferma del testamento redatto in favore del suo monastero di Emathia del pa-

(1) P. e. Alessio I nella crisobulla emanata in favore di Cristodulo, MM VI, p. 46^{31}, Niceforo Botaniate nella crisobulla per il monastero di San Giovanni Battista di Strobelon MM VI, p. 20^{15}.

(2) MM V, p. 138-145.

(3) *Ibid.*, p. 135-138.

(4) *Acta Sanctorum*, Novembris, t. III, num. 223, p. 576.

(5) MM V, p. 97.

(6) *Ibid.*, p. 98.

(7) Il primo editore dell'ultima parte del testamento ne aveva attribuita la firma al despota Michele II di Epiro Ἐπέτηρις Ἑτ. Βυζ. Σπουδαίων, t. IV, p. 217, ma Mons. Sofronio Eustratiades, t. III, p. 317, 322, e il Sigalas Ἐπ. Ἑτ. Βυζ. Σπουδ., t. VIII (1931), p. 317, 322, hanno dimostrato che si tratta dell'imperatore Michele VIII Paleologo, il quale, dopo salito al trono sottoscrisse molti privilegi per mantenere le promesse che aveva fatto per ar-

triarca e dell'imperatore (1). Dal solo patriarca fu confermato il testamento di Giovanni Xenos, il quale ottenne un privilegio dal patriarca Alessio Studites a conferma dell'indipendenza del suo monastero (2).

Gli esempi che abbiamo visti finora, parlano sempre della conferma o da parte dell'imperatore o del patriarca. Ma anche il vescovo poteva confermare il tipico. Leggiamo p. e. nella vita di Sant'Atanasio, fondatore del monastero dei Meteori nella Tessalia, che il *tipicon* scritto di suo pugno fu confermato con la firma del vescovo (3).

Non sembra però che si possa concludere che la conferma del tipico da parte dell'autorità statale o ecclesiastica sia stata necessaria per il valore delle disposizioni in esso contenute. Abbiamo già citato sopra il passo di Balsamone (4,) il quale sembra lasciar intendere che i tipici confermati dall'imperatore erano la minoranza. Nè sappiamo se molti dei tipici a noi giunti siano stati approvati; p. e. quelli del monastero dell'imperatrice Irene, del monastero del Pantocrator, quelli del Pakourianos, della Eleusa, della Kosmosoteira, dell'arcimartire San Mamas, del monastero *tôn* Elegmon, del monastero di San Giovanni *toû* Phoberou, quelli dei monasteri della Buona Speranza e del Lips ecc. Naturalmente è possibile che alcuni di questi tipici abbiano avuto una conferma, ma che a noi non ne sia pervenuta notizia. Che ciò però sia accaduto in tutti i casi surriferiti appare più che improbabile, tanto più che di alcuni monasteri, p. e. di quelli della Eleusa e del Pakourianos, si sono conservati anche altri documenti, ma non vi si trova allusione alcuna a conferma.

(1) Georgius Pachymeres, *De Michaele Palaeologo*, lib. V, c. 2, ed. Bonn., t. I. p. 342. Cf. Dölger, *Regesten* num. 1983, il quale crede possibile che l'imperatore abbia confermato il testamento non con decreto apposito, ma con la sua sottoscrizione.

Il vescovo Leone di Nauplia nel suo *tipico* dichiara che il suo *hypomnema* è sufficiente per mettere al sicuro l'avvenire della sua fondazione MM V, p. 188.

(2) A. Leledakis, 'Ακολουθία... τοῦ ὁσίου.. 'Ιωάννου τοῦ ἐν Κρήτῃ λάμψαντος... 1922, p. 17/18; cfr. Grumel, num. 837. L'autenticità del documento è dnbbia. Forse è spurio, concepito secondo quanto era contenuto nella crisobulla concessa a Giovanni dall'imperatore, cf. Delehaye, p. 194.

(3) Sp. Lampros, Νέος Ἑλληνομνήμων, t. II (1905), p. 77 sg.

(4) Vedasi p. 309, nota 2.

Ribadiamo adunque la nostra asserzione, e cioè che i tipici per esser validi non richiedevano per sè altro che la sottoscrizione dell'autore. Dobbiamo però spiegare come una tale norma abbia potuto introdursi negli usi dei bizantini: occorre quindi cercare quale sia stata l'origine dei tipici di fondazione.

Questo nuovo genere di documenti fa la sua apparizione nel X secolo. L'uso di redigere un tipico per i monasteri di nuova fondazione si diffonde poi rapidamente e i tipici di fondazione diventano nei secoli seguenti una delle istituzioni più caratteristiche dell'ordinamento monastico. Come è nata questa istituzione? Lo Steinwenter in due articoli scritti con la nota maestria ha proposto la soluzione seguente [1]. Egli crede che gli *egumeni* del secolo X trasferissero il loro potere al successore da essi nominato mediante testamento, istituendolo al tempo stesso erede tanto dei loro beni privati che di tutto il monastero. Il potere del nuovo *egumeno* si sarebbe basato non sul suo ufficio, ma di fatto sul suo titolo di proprietario [2]. Questo è il risultato di un ingegnoso raffronto da lui fatto fra le scuole filosofiche pagane durante la dominazione romana, i monasteri copti del secolo VI e i monasteri bizantini del X secolo. Dopo aver dimostrato che il capo della scuola filosofica o del monastero copto nominava il suo successore per testamento trasmettendogli in proprietà la scuola o il monastero, ritiene che la stessa maniera di concepire il passaggio del potere *egumenale* si ritrovi presso i bizantini del tempo di cui ci occupiamo. I tipici sono poi sorti quando gli *egumeni* hanno incominciato a servirsi di questi testamenti per ordinare tutta l'organizzazione giuridica del monastero. Essi tradiscono la loro provenienza dai testamenti sia per la terminologia (διάταξις, διατύπωσις), sia per la loro struttura e la loro forma.

Dobbiamo confessare che siamo alquanto titubanti ad accettare l'ingegnosa opinione dello Steinwenter riguardante il trapasso del potere *egumenale* nei monasteri bizantini [3]. Ma

(1) *Zur epistula Hadriani v. J. 121*, Zeitschrift Sav. Stift. f. Rechtsgesch., Rom. Abt., t. 51, (1931), p. 404-408, e *Byzantinische Mönchstestamente*, Aegyptus, t. XII (1932), p. 54-64.

(2) Ibid., p. 407; *Aegyptus*, p. 61.

(3) Per proporre almeno qualche difficoltà, dobbiamo dire anzitutto che i due esempi su cui lo Steinwenter fonda la sua tesi, non ci sembrano pro-

in ogni caso, ammesso pure che fosse vera, tale disposizione di trapasso per esser valida davanti alla legge, doveva certo esser fatta con l'esatta osservanza delle forme prescritte per i testamenti. Come mai allora i tipici derivati da tali testamenti avrebbero omesse tutte queste formalità, contentandosi della sola sottoscrizione del fondatore? Ci sembra che questa obiezione è abbastanza forte per scartare l'ipotesi di una derivazione dei tipici da testamenti redatti secondo le prescrizioni della legge. Siamo anche noi del parere che i tipici abbiano la loro origine dai testamenti, ma dai testamenti « spirituali » redatti senza l'esatta osservanza delle

vare ciò che egli vuole. Si noti bene che il nodo della questione sta in ciò che la trasmissione della proprietà era il mezzo per trasferire al successore il potere di *egumeno*. È vero che nel primo esempio citato Cristodulo costituisce con lo stesso atto il figlio spirituale *egumeno* ed erede del monastero. Ma che egli non intende con questa disposizione assicurare per questo mezzo la costituzione di un nuovo superiore del monastero è manifesto dal fatto che nel codicillo di Cristodulo egli è ancora costituito bensì erede, ma non più superiore immediato dei monaci MM VI, p. $86^{19}, {}^{29}, {}^{30}$. Il προιστάμενος dipende da lui, ma allo stesso modo che altrove i monaci dipendevano dal *caristicario*. In ogni caso è evidente che Cristodulo mirava anzitutto a lasciare a Teodosio la proprietà del monastero mentre la nomina di lui a superiore era una questione secondaria, non viceversa.

Nemmeno il secondo esempio ci persuade. È vero che il monaco Gerontio costituisce eredi della sua proprietà, del monastero e degli altri beni, il monastero stesso e il proprio figlio. Ma questi viene anche costituito *egumeno?* Questo è il punto essenziale. Nel testamento non se ne trova parola e benchè stabilisca espressamente che il figlio possa ricevere e dimettere i monaci e fare tutto ciò che piace a Dio ed agli uomini, aggiunge pure che nessuno può cacciarlo via per questo. Ma ammesso pure che il figlio sia il superiore dei monaci, come è più probabile, non lo costituisce erede per farlo superiore, ma piuttosto per lasciargli la sua eredità. Si potrebbe dire in questi casi che il nominato nel testamento è *egumeno* perchè proprietario, non proprietario affinchè sia *egumeno*. Questa è l'obbiezione che proponiamo all'opinione dello Steinwenter: ci sembra che questi fatti debbano mettersi in relazione con le tendenze notate nel can. 1 del concilio 1 e 2, in cui si parla dei fondatori che si costituiscono essi stessi *egumeni*, piuttosto che con gli usi delle scuole filosofiche e dei monasteri copti rilevati dallo Steinwenter. Per noi insomma appare evidente la tendenza dei fondatori a riservarsi il maggior numero possibile di diritti, anche dopo aver consecrati i loro beni a Dio; della qual cosa parleremo ancora più avanti. Con tutto questo non vogliamo negare che la questione non meriti uno studio più approfondito.

forme legali: ciò che può essere confermato dai pochi documenti che abbiamo.

Si sa quanto influsso abbia avuto l'*hypotyposis* (e il testamento) di San Teodoro Studita, insieme di prescrizioni ed esortazioni ascetiche e disciplinari (1). È certo che il suo esempio dovette trovare molti imitatori. Un testamento di questo genere è la *nomothesia* di San Paolo *juniore*. Lo Ivanov comparando il testamento di San Giovanni di Rilo (941; il Santo morì nel 945) a quello di Sant'Atanasio, li trovò di struttura identica (2). Non essendovi una dipendenza diretta fra i due testamenti, l'osservazione mostra che già nella prima metà del X secolo esisteva uno schema per tali testamenti spirituali di *egumeni* (3). Quando il bisogno si fece sentire, aggiunsero altre disposizioni. Nel *kanonikon* di Sant'Atanasio, dopo una introduzione storica frammista alla descrizione dei beni del monastero, a norme intorno all'elezione degli *egumeni* e alla maniera di trattare i monaci venuti da altri monasteri, troviamo esortazioni indirizzate all'*egumeno* ed ai fratelli, prescrizioni intorno al numero di monaci, ai *kellioti*, ai candidati alla vita monastica ecc. (4). La *diatyposis* dello stesso Santo parla principalmente degli *epitropi*, dell'elezione dell'*egumeno* a cui passerà tutto il potere e di alcuni altri argomenti (5). Anche Giovanni l'Ibero nel suo tipico per il monastero degli Iberi, scritto poco prima della morte, nomina suo figlio *egumeno*, e poi ancora il di lui successore, prescrivendo che anche in futuro la nomina sia fatta sempre dal predecessore (6). Egli affida loro tutta l'amministrazione del monastero, ma non li costituisce eredi e proprietari di esso. Seguono altre regole disciplinari ed esortazioni. Nel secolo seguente la materia del tipico diventa più vasta e l'ordine degli argomenti migliore. Il primo tipico completo del XI secolo conservatoci, le *diataxis* dell'Attaliate, rassomiglia già per la netta divisione in capi e la varietà del contenuto ai tipici posteriori.

(1) *P. G.*, t. 99, c. 1703-1720. 1813-1824.

(2) P. 134 sg.

(3) Ne abbiamo un numero più grande nei secoli seguenti, p. e. MM VI, p. 106, 229, 241.

(4) MEYER, p. 102-122.

(5) *Ibid.*, p. 130.

(6) P. PEETERS, *Histoires monastiques géorgiennes*, Analecta Bollandiana. t. 36/37 (1917-1919), p. 30-32.

Questa evoluzione, ci sembra, sta a comprovare che anche nei tipici posteriori non si richiese altro per riconoscerne l'autenticità, se non la sottoscrizione dell'autore, la quale, già in uso nei testamenti spirituali, rimase l'unica formalità richiesta per forza di tradizione, anche quando, in progresso di tempo, norme di natura ben diversa venivano trovando posto nei tipici dei fondatori e si cercava di rimediare a tali inconvenienti domandando all'imperatore la concessione di crisobulle o l'approvazione del tipico.

Resta da notare ancora un punto. A partire del secolo XI gli autori di molti tipici di fondazione sono laici. Si è osservato a questo proposito che, secondo Balsamone, queste intrusioni trovavano la loro base giuridica nei Basilici, lib. V, tit. I, § 7 (1). Non vogliamo negare ciò, ma non ci deve sfuggire che Giustiniano non ha mai pensato all'applicazione che si è fatta in questi secoli della sua norma. Nei secoli VI e VII i fondatori secolari non avrebbero mai potuto istruire i monaci sui doveri della vita religiosa, esortarli ai progressi nella virtù, prescriver loro i mezzi a questo scopo, come si fa nei tipici. Come conciliare adunque questo fatto con la grande stima e riputazione di superiorità nelle cose religiose di cui godevano i monaci e lo stato religioso? Non è forse strano vedere il fondatore laico entrare in particolari per spiegare come i monaci debbano compiere i divini uffici, stabilire in quali giorni essi possano temperare i loro digiuni e mangiare formaggio o bere un po' di vino, insegnar loro la via più breve alla perfezione ecc.? Ma negli stessi tipici i fondatori laici dànno anche prescrizioni che sembrano toccare direttamente le prerogative dell'autorità ecclesiastica, specialmente dei vescovi. Essi dichiarono che il vescovo non ha nessun diritto di ingerirsi negli affari del monastero e lo sottraggono al suo potere, gli negano il diritto di esigere imposte e di entrare nel monastero, a dispetto delle più solenni dichiarazioni del diritto civile ed ecclesiastico. Come spiegare tali innovazioni che s'introducono per mezzo dei tipici? Per comprender meglio questa evoluzione dobbiamo dare prima uno sguardo ad un altro istituto che fa la sua apparizione contemporaneamente: i *caristicari*.

(1) STEINWENTER, *Rechtsstellung*, p. 44, n. 5.

II.

Alla fine del X secolo avviene un fatto singolare: i monasteri bizantini vengono concessi dagli imperatori e dai vescovi a persone laiche, le quali non soltanto godono degli introiti dei monasteri, ma esercitano anche molti altri diritti nei conventi loro affidati. Diversi sono i nomi dati nelle fonti a questi beneficiari, ma il più comune è quello di *caristicari*.

Quali sono le origini di tale istituto? I pareri degli storici differiscono fra loro. F. Chalandon ha creduto di poter mettere i *caristicari* in rapporto con gli imperatori iconoclasti ([1]). Il Nissen ne vide la causa remota nello sviluppo esagerato della proprietà ecclesiastica, sottratta per natura sua al commercio comune, ciò che non poteva lasciar indifferente un governo chiaroveggente. Gli imperatori iconoclasti dei secoli VIII e IX, esasperati dal fatto, avrebbero cercato non soltanto di infrangere la resistenza dei monasteri, ma di distruggerli interamente. Allorchè la restaurazione del culto delle immagini mandò a vuoto i loro sforzi, gli imperatori che succedettero ed i patriarchi — i monaci non sarebbero stati meno molesti alla gerarchia ecclesiastica — avrebbero scelta altra via per sottomettere le fondazioni pie: la direzione dei loro affari temporali verrebbe ora affidata agli organi delle amministrazioni statale ed ecclesiastica, oppure sarebbe stata delegata a determinate persone: a laici, per lo più, se nominati dall'imperatore, a ecclesiastici se nominati dal patriarca ([2]). In un'altra sua opera il Nissen trova gli inizi del *caristicariato* già prima del concilio di Trullo, e ne incontra vestigi anche nel 1 canone del concilio 1 e 2; osservazioni queste approvate dallo Steinwenter ([4]). Interessante è ancora l'opinione del Vassiliev: gli imperatori, come nell' Occidente così anche nell' Oriente, avrebbero rimunerato i servigi loro resi colla concessione di

([1]) *Essai sur le règne d'Alexis Ier Comnène*, Paris 1900, p. 282.

([2]) *Diataxis*, p. 53 sg.

([3]) *Die Regelung des Klosterwesens im Rhomäerreiche bis zum Ende des 9. Jahrhunderts*, Hamburg 1897, pp. 13, 15.

([4]) *Rechtsstellung*, p. 46.

un beneficio, nato dal *precarium romanum*. Alla stessa maniera della *pronoia*, nota dal secolo XI, ma più antica, il *caristicariato* non sarebbe altro che una forma del feudalismo bizantino (1).

Riconosciamo volentieri la parte di verità che si trova in queste osservazioni, crediamo tuttavia che esse possano essere completate e forse anche corrette. È vero che l'uso di trasmettere i monasteri ad altri o di porli sotto il dominio di laici si trova già attestato per i secoli anteriori, come l'hanno bene notato il Nissen e lo Steinwenter (2); ma ciò che caratterizza i principi del *caristicariato* costituisce un fatto nuovo per cui i diritti patrimoniali non si basano più in maniera originaria o derivata sulla fondazione del monastero o sulla signoria del suolo, ma sono concessi dai vescovi o dagli imperatori in virtù della pubblica autorità che questi esercitano sui monasteri (3). Difatti una Novella di Basilio II (996) ci parla di molti monasteri rivendicati dal vescovo per la sua diocesi e concessi poi in dono a persone private (4). Ma ecco le origini dell' istituto dei *caristicari* secondo il patriarca Alessio Studita (1027): certi laici bramosi di impossessarsi dei beni dei monasteri, si sarebbero indirizzati ai patriarchi ed agli altri vescovi con la promessa di prendere cura speciale dei monasteri e di rimediare ai danni cagionati dai tempi avversi o da altre cause, e sorprendendo la loro semplicità e bontà avrebbero ricevuto in dono tali monasteri (5). Anche il patriarca Giovanni (V) di Antiochia, il quale scrive alla fine dell' XI secolo, rappresenta i fatti nella stessa maniera.

Gli imperatori ed i patriarchi sarebbero stati spinti dalla loro sollecitudine per i monasteri ad affidare certi istituti andati in deca-

(1) *Byzantion*, t. VIII, p. 587.

(2) Vedasi sopra p. 316, e più avanti p. 340 sg.

(3) Non ci soffermiamo a dimostrare che l'istituto dei *caristicari* non ha niente a che vedere con gli imperatori iconoclasti. Già Giovanni d'Antiochia aveva ben visto la differenza: le concessioni di monasteri fatte dagli iconoclasti avevano per scopo di distruggerli; l'essenza del *caristicariato* invece consiste in ciò che il beneficiario ha il godimento dei beni e dei redditi del monastero, che continua ad esistere.

(4) Zepos, t. I, p. 262-272, spec. p. 268.

(5) Rhalli e Potli, t. V, p. 21.

denza e rovina, a uomini onorevoli, non per far loro un dono o per ragione di guadagno materiale, ma perchè li restaurassero e li ridonassero all'antico splendore, procurandosi in questa maniera dei meriti per la loro anima. Ma avendo l'antico serpente frammischiato con l'andar del tempo il suo veleno, gli imperatori che vennero di poi avrebbero senz'altro fatto dono dei monasteri a laici, sui quali l'avarizia e la cupidigia avrebbero ottenuto il sopravvento, finchè anche i monasteri più ricchi e più potenti, anch'essi dati in dono allo stesso modo, sarebbero stati tutti rovinati ([1]).

Da queste indicazioni risulta che in principio specialmente i vescovi e i patriarchi concedevano dei monasteri a laici che si offrivano di restaurarli. Sappiamo che nel X secolo molti liberi contadini furono ridotti in miseria da guerre, epidemie, carestie ecc. e costretti a vendere i loro terreni ai grandi signori. A molti monasteri grandi e piccoli dovettero toccare le stesse calamità. Si offriva loro un rimedio nell'aiuto dei grandi proprietarii, ma il rimedio era spesso peggiore del male. Siamo nel secolo X quando i « potentes », i grandi signori, si servivano di ogni mezzo per ingrandire i loro latifondi e gli imperatori erano impotenti a proteggere i « pauperes » ([2]). E ovvio che questi signori non si lasciassero sfuggire la bella occasione di arricchirsi a spese altrui.

Ci si può chiedere perchè mai i vescovi accordassero tali concessioni. Anzitutto non bisogna escludere che vi siano stati dei *caristicari* che si studiavano seriamente di promuovere la restaurazione dei monasteri loro affidati e non rifuggivano dall'incontrar spese a questo scopo. Ma vi erano ragioni ancora più stringenti: siamo in tempi in cui i deboli avevano sempre torto e la protezione di un potente signore offriva grandi vantaggi. Si aggiunga ancora che i monasteri non si dovevano difendere soltanto contro le prepotenze dei grandi signori, ma anche contro l'esosità degli esattori delle tasse e degli altri ufficiali dello stato ([3]). Nei documenti troviamo spesso

([1]) *P. G.*, t. 132, cc. 1129-1132.

([2]) Cf. p. e. A. A. Vasiliev, *Histoire de l'empire byzantin*, Paris, t. I, 1932, p. 455-460; Ch. Diehl-G. Marçais, *Histoire du Moyen Age*, t. III, *Le monde oriental de 395 à 1081*, Paris 1936, p. 523 sgg.

([3]) Veda p. e. D. Xanalatos, pp. 37, 53 sgg.

di tali lamenti. Non è perciò meraviglia che siano i monasteri stessi a rivolgersi ad un signore potente e a pregarlo perchè diventi il loro *caristicario* (1). Altre volte furono i vescovi che si mostrarono troppo deboli e condiscendenti verso coloro cui non osarono resistere, oppure che fecero tali concessioni in cambio di vantaggi di altro genere.

Oltre ai vescovi anche gli imperatori dànno i monasteri in dono ai loro favoriti (2). Sembra che il primo a fare queste concessioni in larga misura sia stato l'imperatore Isacco Comneno (1055-1057). Dopo di lui Alessio I Comneno, suo nipote, si servì di questo mezzo per arricchire i membri della sua famiglia e per ricompensare o guadagnarsi amici e seguaci.

Mentre i vescovi e gli imperatori costituiscono *caristicari* nei monasteri in forza della loro autorità, i fondatori privati continuano a trasmettere la loro fondazione ad altre persone in virtù dei loro diritti di proprietà. Nè mancano esempi di riunione in una sola persona di queste diverse specie di diritti patrimoniali sui monasteri. Così San Cristodulo chiama col titolo di *caristicario* il figlio spirituale Teodosio, al quale trasmette per codicillo il suo monastero di Patmo (3). Allorchè avviene che gli abusi dei *caristicari* provocano reazione, i fondatori dei monasteri, onde mettere al sicuro la loro fondazione, non vedono altro mezzo che di affidare anch'essi il monastero a persone potenti, negando però loro ogni diritto di utilità su di esso e scegliendo protettori tali che per ragione della loro altissima posizione siano superiori ad ogni sospetto. Nella seconda metà del secolo XI il nome di *caristicario* scompare; continuano però ancora, sebbene in misura più ridotta, le concessioni di monasteri, sia da parte degli imperatori che della gerarchia ecclesiastica. Il nome di *eforo* diventa comune alle varie specie di possessori di diritti patrimoniali sui monasteri. Al tempo stesso il processo di

(1) Cf. sopra p. 317.

(2) Cf. il tomos del patriarca Sergio (1016), RHALLI e POTLI, t. II, p. 614 e GIOVANNI d'ANTIOCHIA, *P. G.*, t. 132, c. 1132, 1145.

La donazione di un monastero fatta da Gregorio Trachaniotes (999), *catapano* d'Italia, troviamo in TRINCHERA, p. 9. L'alto ufficiale esprime alla fine l'intenzione di scrivere all'imperatore, affinchè egli confermi la donazione con una crisobulla.

(3) MM VI, p. 86.

equiparamento dei diritti fa progressi sempre maggiori: i documenti mettono sulla stessa linea e il fondatore e l'*eforo*.

Dopo questo breve cenno generale, dobbiamo ora entrare in alcuni particolari e parleremo in primo luogo dell'atteggiamento preso dalla legislazione ecclesiastica e civile verso i *caristicari*, le cui cattive prove dovettero manifestarsi già prima della fine del X secolo. Il patriarca Sisinnios (996-998), intransigente come sempre, promulgò un *tomos*, da noi conosciuto pur troppo soltanto per una breve menzione di Balsamone, nel quale annullò tutte le donazioni di monasteri patriarcali fatte a laici ed anche ad altri monasteri, e ordinò che tutti i monasteri donati dovessero ritornare alla Grande Chiesa [1]. Senonchè il suo successore Sergio II dichiarò queste disposizioni nulle e senza valore perchè emanate da Sisinnios senza il consenso dei vescovi e approvazione imperiale, e perchè capaci di condurre alla totale rovina e distruzione dei monasteri piuttosto che al loro benessere (1016) [2]. Interessante è il modo con cui Sergio II spiega il canone 49 del concilio Trullano. La proibizione di dare monasteri ai laici non sarebbe da interpretarsi per quei casi in cui l'esistenza del monastero fosse salva, ma solo quando il monastero fosse convertito in abitazione secolare. Il successore di Sergio II, Alessio, scelse una via di mezzo. Anch'egli descrive a foschi colori gli effetti delle donazioni di monasteri a laici. I monasteri sono spesso trasformati a scopi secolari, i vasi sacri profanati; talvolta i monasteri maschili sono retti da donne e viceversa. Cionostante egli non vieta in modo assoluto le donazioni. In due decreti sinodali in data novembre 1027 e gennaio 1028, egli stabilisce un certo numero di regole, le quali avranno la loro importanza anche per l'avvenire [3].

Nessuna donna può possedere un monastero maschile, nè uomo monastero di monache. Ciò vale anche per i monasteri nelle provincie e nelle diocesi. È vietato alle persone che hanno ricevuto in dono un monastero di trasmetterlo ad un altro e tanto meno di venderlo;

(1) Rhalli e Potli, t. II, p. 614; cf. Giovanni di Antiochia, *P. G.*, 132, c. 1132 A; Grumel, n. 809.

(2) Rhalli e Potli, t. II, p. 614. Grumel, n. 821.

(3) *Ibid.*, t. V, pp. 21-24, 30 sg.

il patriarca afferma che c'è da vergognarsi soltanto a pensare una tale cosa, molto più a dirla o a scriverla. Un tale atto non sarebbe valido e inoltre suscettibile di punizione. Ogni concessione di monasteri o di possessioni monastiche non fatta con l'approvazione del patriarca o dell'ufficio del *cartofilace*, è invalida e deve rescindersi ed in modo tale che non sia il monastero a subirne danno, ma il concedente o il ricevente. Per l'avvenire tali concessioni sono vietate oppure, se sono veramente necessarie, dovrà richiedersi il permesso scritto del patriarca o del *cartofilace* sotto pena di nullità. La stessa norma vale per le metropolie, gli arcivescovati e i vescovati dove il permesso deve esser dato rispettivamente dal patriarca, dal metropolita e dall'arcivescovo. Se i vescovi, senza che le loro diocesi versino in necessità, possiedono monasteri donati dai metropoliti, e mentre le metropolie sono nella miseria, i monasteri devono ritornare ai metropoliti; la stessa cosa è prescritta per le donazioni fatte ad altre persone. Siccome i vescovi avevano esposto al patriarca di quante miserie erano conseguenza le donazioni — i monasteri rimanevano senza entrate, anzi spesso andavano completamente in rovina, i signori prendevano le rendite per sè mentre i monaci vivevano nella miseria, altri trasformavano i monasteri in abitazioni secolari — il patriarca decretò che i vescovi, ove trovassero tali abusi, potevano costringere i colpevoli a risarcire i danni, a restaurare i diritti delle metropolie o cacciarli via ignominiosamente. Se i *caristicari* avessero da presentare delle eccezioni, dovessero indirizzarsi al Santo Sinodo, non ai tribunali statali, sotto pena di andar privi di tutti i loro diritti. Una riserva speciale riguardava i monasteri situati nelle città metropolitane o nelle loro vicinanze. Se non erano stati dati in dono, non dovevano più darsi per l'avvenire; ma anche se fossero stati concessi a qualcuno, la donazione sarebbe stata invalida e i monasteri dovevano essere ritornati ai metropoliti ed ai vescovi. Sarebbe stato lecito concedere possessioni situate a una certa distanza dalla sede metropolitana o da quella vescovile, ma non quelle situate nella sede stessa o nelle sue vicinanze, ed esse dovevano servire come abitazione dei metropoliti e ai bisogni delle loro chiese.

I patriarchi che succedettero seguirono le norme stabilite da Alessio. Il metropolita di Atene si lagnò nell'anno 1089 presso il sinodo di Costantinopoli che il suo predecessore, infiacchito dall'età, avesse dato in dono molti monasteri, affittate le possessioni della metropoli a condizioni disastrose

di modo che questa, prima nota per la sua ricchezza, ora si trovasse in gravi difficoltà (1). Il patriarca Nicolao III decise, appellandosi ai decreti di Alessio, che i *caristicari* non aventi più monaci nel loro monastero fossero scacciati, a meno che il metropolita non volesse fissare un termine determinato di uno o due anni, entro il quale dovessero risarcire i danni; che i monasteri donati ai signori ed ai vescovi fossero restituiti senz'altro.

Sentiamo le stesse querele qualche decennio più tardi sotto il patriarca Giovanni IX (1116). Il querelante, il metropolita di Kyzikos, fu rinviato dall' imperatore al patriarca, il quale dette la medesima decisione (2).

Se patriarchi e vescovi nei documenti finora citati si lamentano delle tristi conseguenze per i monasteri dell'amministrazione dei *caristicari*, i danni derivati per causa di questo istituto sono dipinti con colori ancora più foschi nel curioso scritto che ha per autore il patriarca Giovanni (V) di Antiochia (3).

Quando Cristo morendo ebbe redento il genere umano, il nemico cercò da principio di distruggere l'opera sua servendosi prima degli imperatori pagani come di suo strumento, poi delle eresie, inducendo in seguito i cristiani a procrastinare il battesimo fino' alla fine della vita, spargendo da ultimo la rilassatezza e la corruzione dei costumi. Diventando in tal modo il mondo sempre peggiore, veri cristiani si ritirarono dal secolo nella solitudine e così nacque il monachismo, per mezzo del quale tutta l'umanità, secondo la dottrina del Vangelo, degli Apostoli e dei Santi Padri, opera la sua salvezza. Ma lo spirito maligno, vedendo le schiere senza numero che sfuggivano alle sue reti e pervenivano all'eterna salute, fu preso da rabbia e cercò e trovò uno strumento atto per rovinare l'economia dell'incarnazione di Cristo e lo stato monastico: Leone l' Isaurico e i suoi successori. Senonchè, fallito anche questo disegno, si accorse che non

(1) Th. I. Uspenskij, *Isv. Russk. Arch. Ist.*, t. V (1900), p. 1-48. Il documento in questione si trova a pp. 33-41. Circa la data vedasi G. Stadtmüller, *Michael Choniates, Metropolit von Athen* (Orientalia Christ. fasc. 91), Roma 1934, p. 149 (27), n. 6.

(2) *Ibid.*, pp. 15-29.

(3) *De disciplina monastica et de monasteriis laicis non tradendis. P. G.*, t. 132, cc. 1117-1154.

avrebbe più dovuto procedere con la violenza, ma piuttosto con la scaltrezza e la simulazione. Egli inventò un mezzo più crudele e più dannoso di tutti gli altri: non sono più un Massiminiano o un Diocleziano, un Ario o un Nestoriano o gli iconoclasti che perseguitano la Chiesa, ma gli ortodossi stessi che colpiscono e uccidono gli ortodossi, non nel corpo, ma nell'anima. Come può avvenire questo? Col dare in dono agli uomini monasteri, asili, ospedali, ecc., tutto ciò che imperatori, vescovi, ufficiali, monaci e laici avevano offerto a Dio, benchè i fondatori avessero pronunciato le più terribili maledizioni contro chi osasse mettervi sopra la sua mano. Il focoso patriarca descrive quindi come gli imperatori e i patriarchi avessero incominciato a concedere monasteri a fin di bene, finchè poi tutti furono dati in dono, i ricchi come i poveri, i monasteri maschili e quelli femminili, ad eccezione di pochi e di più recente origine.

Egli spiega ancora la maniera con cui si comportano i *caristicari*; ne citiamo alcuni passi. Invece di migliorare le condizioni del monastero, come sarebbe loro dovere, essi si appropriano di ogni cosa, e non solo dei beni immobili, i campi, il bestiame e le altre rendite, ma anche delle stesse chiese; sopprimono i pii lasciti per i ceri, per il canto liturgico, per la distribuzione di elemosine; a mala pena concedono ai monaci lo stretto necessario. Il superiore non ha più autorità perchè i sudditi cercano di conciliarsi il favore di colui che dispone di tutti i beni. Il *caristicario* dà ordine all'*egumeno* di ricevere i candidati nel monastero, senza badare al tempo prescritto per la probazione, senza esame, accontentandosi di inviargli un suo biglietto: « Noi costituiamo monaco nel nostro monastero il tale ». La disciplina monastica va in rovina, e se questo è vero nei monasteri maschili, cosa dire dei femminili? Essi vengono dati ai *caristicari* nella persona della loro moglie. Nell'intento di assicurare il possesso del monastero alla loro famiglia, alcuni si costruiscono l'abitazione nel recinto stesso del monastero, dove vivono con la loro famiglia e i loro domestici, uomini e donne, in contatto continuo con le religiose. Chi può descrivere il genere di vita di queste sciagurate monache, le quali, d'altra parte, sono ridotte in grande indigenza? La disciplina monastica, le regole di castità, di umiltà, di ubbidienza, di mortificazione non esistono più; sono i *caristicari* che comandano mentre le superiore sono disprezzate. Le monache, invece di ubbidire alla loro superiora, fanno la corte alla moglie del *caristicario*, e prendono piacere ad assistere alle chiacchierate senza fine e alle discussioni e ai litigi che ne nascono.

Sembra che le rimostranze di Giovanni d'Antiochia non siano rimaste senza effetto. Abbiamo almeno una Novella di Alessio I in cui l'imperatore si studia di porre un argine agli abusi cagionati dall'ingerenza dei laici nei monasteri (1). In questa Novella egli riconosce al patriarca non solo il diritto di procedere, anche nei monasteri dati in dono a persone private, contro chiunque si fosse reso colpevole in materia religiosa, ma anche quello di invigilare che i monasteri non vengano tratti a rovina dai *caristicari*. Occorrendo, il patriarca poteva costringere il colpevole a risarcire il danno entro un termine stabilito e qualora ciò non venisse eseguito, cacciarlo dal monastero. Stabiliva inoltre l'imperatore che il patriarca potesse ricevere nel monastero i laici desiderosi di entrarvi per la salute della loro anima, con diritto di preminenza sui *caristicari*, anche se questi si dovessero appellare ai privilegi ottenuti.

(1) Zepos, t. I, pp. 346-348. Il documento è datato dalla quinta indizione, emanato adunque nell'anno 1082 o nel 1097 o nel 1112. Ma la *prostaxis* può ascriversi senza dubbio all'anno 1097, visto che la questione dei monasteri dati in dono o *in epidosis* era allora particolarmente agitata. Cf. l'opuscolo di Giovanni d'Antiochia e due documenti sfortunatamente non ancora pubblicati, ma noti soltanto dal catalogo di V. Beneševič, *Описание греческихъ рукописей мон. св. Екатерины на Синаѣ*, t. I., St. Peterburg 1911, ms. n. 482 (1117), num. 16 et n. 12. Benchè l'ultimo documento, un *pittakion* patriarcale, non porti altra data che mese maggio 22, iudizione 2, non vi è dubbio che ha uno stretto rapporto con l'altro documento, datato dal maggio 16, mercoledì, indizione 2, anno 6602 (1094). Dai titoli si può congetturare che mediante decreti imperiali erano state cassate le donazioni e concessioni di monasteri patriarcali. Le persone colpite avevano poi indirizzato una *hypomnesis* all'imperatore. Una *lysis* imperiale aveva allora dichiarato nulli i decreti anteriori, eccetto il caso che le donazioni o concessioni fossero contrarie alle leggi o ai canoni. Fu però stabilito che le donazioni e concessioni non redatte in iscritto fossero invalide; la *lysis* si riferisce a una *prostaxis* patriarcale dell'indizione 10, nella quale era stato ordinato che questi atti dovessero farsi in iscritto. Il *pittakion*, di cui abbiamo parlato, prescrive che i *pittakia* dei donatori non avrebbero dovuto redigersi prima che essi avessero presentato i *praktika*. Se entro tre mesi ciò non fosse avvenuto, essi dovevano perdere i monasteri donati. Ambedue i documenti devono essere stati emanati intorno allo stesso tempo. Sembra più naturale supporre che il *pittakion* patriarcale abbia seguito la *lysis* imperiale, ma le parole iniziali non fanno allusione ad esso. Soltanto dopo aver preso conoscenza del testo completo si potrà dire la parola decisiva.

Una buona illustrazione degli atti ufficiali ci viene data da alcune notizie conservateci dagli storici o attinte da altre fonti. L'esempio di un *caristicario* avido di arricchirsi l'abbiamo nel *logoteta* Niceforo, favorito dell'imperatore Michele Duca. Racconta Michele Attaliate il quale, è vero, gli era avversario, ma si mostra in genere storico imparziale, che il *logoteta*, servendosi del favore dimostratogli dall'imperatore, aveva saputo ottenere la distribuzione degli onori e dei benefizi, cosa che gli procurò guadagni non piccoli. Bramoso sopratutto di aumentare i suoi beni immobili si fece donare dall'imperatore il monastero τοῦ Ἑβδόμου e ne fece il centro di tutti i suoi possedimenti (1). Riuscì a far donare a questo monastero molti beni di cui poi si appropriò e in questa maniera, servendosi del nome del monastero, accumulò grandi ricchezze.

Altri *caristicari* mostrarono invece di rispettare meglio i loro obblighi. Michele Attaliate stesso era *caristicario* del monastero di San Giorgio, il quale gli era stato dato ἐπὶ δυσὶ προσώποις εἰς χαριστικήν (2). Nel suo tipico egli gli assegna una rendita, nominando suo figlio « seconda persona ». Questi era già *caristicario* in qualità di « seconda persona » nel monastero femminile di San Procopio, riedificato da Michele dopo che era stato distrutto da sediziosi (3).

Un miglior concetto dei doveri e dei diritti del *caristicario* ci dà ancora la corrispondenza di Psellos. Sappiamo da una lettera indirizzata a Giovanni Xiphilinos, il futuro patriarca, che egli, essendo già *caristicario* dei due monasteri di Medikion e Kathara, aveva accettato ugual carica nel monastero *tôn Megalon Kellion* sul Monte Olimpo (4). Egli ci dice di esservisi deciso dopo d'essersi assicurato che le rendite del monastero erano libere dai *ktematikia*. Avendo i monaci « uva dalle loro vigne e grano dai loro campi e non essendovi pericolo che se ne impadroniscano gli avidi di preda », egli accetta queste rendite modeste, ma non esposte alle angherie. È vero che egli stesso ne diminuisce il valore, quando, alla fine della lettera, offre all'amico tutti e tre i monasteri, affermando di averne da

(1) *Historia*, ed. Bonn, p. 200/201.

(2) MM V, p. 306.

(3) *Ibid.*

(4) K. Sathas, Μεσαιωνικὴ βιβλιοθήκη, t. V, Paris 1876, p. 311. Cfr. P. V. Bezobrazov, *Византійскій писатель и государственный дѣятель Михаилъ Пселлъ*, Чтенія въ имп. Общ. ист. и. древн., t. 151 (1889), p. 29 sgg.

essi più danno che guadagno. Ma abbiamo buone ragioni per dubitare che egli abbia detto ciò sul serio.

Da un'altra lettera si desume che l'amministrazione economica del monastero era sopratutto affare del *caristicario*, il quale, naturalmente, intascava anche i guadagni. Egli descrive al suo corrispondente, il *krites* del tema Opsikion, i buoni consigli che ha ricevuto circa le migliorie da apportarsi nel monastero Medikion; se volesse comprar buoi, acquistare greggi, piantar vigne, regolare i fiumi, irrigare e metter in moto e cielo e terra, gli si promettono cento *medimne* di grano, più di duecento *medimne* di orzo e olio quanto ne voglia (1).

Ma d'altro canto il *caristicario* cura anche gli interessi del suo monastero. Nella sua lettera Psellos domanda all'alto ufficiale che il monastero sia liberato dall'obbligo di sostentarlo per qualche tempo ogni anno, non tanto per ragione di lui stesso che egli conosce ottimo, ma dei suoi successori. È noto come tali contributi aumentassero nel secolo XI e pesassero sulla popolazione dell' impero (2). Un'altra lettera raccomanda al *krites* di Grecia la nave del monastero del Narsou, i cui monaci vogliono trattarlo per forza come fondatore (3). Anche gli altri monasteri cercavano di avere come protettore un uomo di tanta influenza. Psellos declina p. e. con parole cortesi l'invito dei monaci del monastero τῶν ἐν Γάνῳ di prendere la *prostasia*, scusandosi con l'addurre il poco credito di cui gode, e col desiderio di non esser di nuovo implicato in affari secolari (4). D'altra parte egli si adopera per ottenere il monastero *tôn Mountanion*. Sembra che il metropolita di Kyzikos gli avesse promesso in un primo tempo il monastero *tôn Artigenous;* ma i monaci avevano dato la preferenza ad un altro, un eunuco, mentre il secondo monastero, molto meno ricco, aveva accettato con piacere la sua nomina. Psellos prega il metropolita di concedergli il monastero « per due persone » (5). Se un solo uomo poteva avere tanti monasteri in commenda, si comprende che pochi monasteri dovevano rimanere senza *caristicari*.

Se vogliamo ora dare un giudizio sui *caristicari*, dobbiamo anzitutto rappresentarci lo stato dei monasteri nei se-

(1) *Ibid.*, p. 264.
(2) D. Xanalatos, p. 48-52.
(3) K. Sathas, *op. cit.*, p. 378 sg.
(4) *Ibid.*, p. 398.
(5) *Ibid.*, p. 456 sg.

coli X-XII. La vita monastica, dopo la fine della persecuzione iconoclasta, aveva avuto un magnifico sviluppo. Non solo le persone private e i membri della gerarchia, ma anche gli imperatori fanno ai monasteri doni, concedono privilegi e immunità. Si è detto con ragione doversi ritenere che i vantaggi di una tale munificenza non li godettero soltanto i monasteri ma anche la società (1). A Bisanzio, come nell'Occidente medievale, i monasteri adempivano compiti sociali molto importanti: mantenevano asili di poveri e di vecchi, ospedali, scuole, ecc., opere che ai giorni nostri incombono allo Stato (2). Molti tipici di fondazione contengono norme per l'istituzione e il funzionamento di tali opere di beneficenza, p. e. Attaliate fonda un asilo di poveri cui deve servire il monastero, il Pakourianos ospizi per viaggiatori e una scuola ecclesiastica, Giovanni Comneno un grande ospedale.

Ma pur ammettendo i servigi resi da molti monasteri anche nel campo sociale, non si può negare che la ricchezza di molti di essi era eccessiva e che anche la disciplina dei monaci e la vita religiosa ne soffrivano danno, esattamente come accadde nell'Occidente.

Michele Attaliate, uomo di sereno giudizio e fondatore egli stesso, dopo aver raccontato le misure prese dall'imperatore Isacco — il quale tolse a molti pingui monasteri le loro ricchezze e le assegnò all'erario, lasciando ad essi quel tanto di cui abbisognavano per il loro sostentamento — dice che questo modo di procedere fu giudicato illegale ed empio da molti e riputato sacrilegio dalle persone pie, ma a quanti volevano considerare la cosa serenamente non era sembrato di aver effetti cattivi; poichè in primo luogo aveva liberato i monaci da molte preoccupazioni inutili e li aveva allontanati dalla sollecitudine delle ricchezze, pur non privandoli del necessario per la vita; i loro vicini poi si erano trovati al sicuro dalla loro cupidigia, poichè non avevano più potuto, con le loro ricchezze e la loro influenza, impadronirsi dei beni di costoro e aver ragione anche davanti ai tribunali per mezzo di danari e d'influenze. Fi-

(1) Xanalatos, ps. 28 sgg.

(2) L. Oeconomos, *La vie religieuse dans l'empire byzantin au temps des Comnènes et des Anges*, Paris 1918, p. 193-220.

nalmente queste misure avevano giovato non poco al tesoro dello Stato [1].

Questi stessi giudizi esprime nel secolo XII l'arcivescovo Eustatio di Salonicco nell'opera « De emendanda vita monastica » [2]. Il suo libro diventa spesso satirico, p. e. quando descrive come i monaci sanno persuadere il vicino pieno di buona fede a entrare nel monastero e a rinunciare alla proprietà in favore di esso. Gli imperatori precedenti prevedendo ciò, avrebbero costituito nei monasteri ufficiali secolari incaricati degli affari temporali, affinchè i monaci non fossero distolti dalle loro sante occupazioni. Per la stessa ragione molti monasteri si sarebbero sottomessi di propria volontà ad un signore potente, onde poter vivere in pace per la salvezza della loro anima [3].

Ma di fronte a questi giudizi abbiamo altre testimonianze non meno gravi che ci parlano dei danni causati dai *caristicari*. Nè occorre ripetere qui ciò che fu detto nei decreti sinodali circa tali abusi. Queste testimonianze meritano tanto più fede, in quanto non si limitano ad affermazioni generiche, ma si riferiscono anche a casi concreti. Nello stesso senso parlano i tipici di fondazione, i quali insistono sulla libertà e l'autonomia dei monasteri, appunto perchè i monasteri sottomessi a persone laiche erano esposti a tante oppressioni. Alcuni dicono apertamente che i *caristicari* sono stati causa di gravi danni, p. e. il *tipicon* del monastero di San Mamas [4] e quello di San Giovanni Battista *toû Phoberou* [5]. Si può esser certi che tali affermazioni non sono imputabili di parzialità, se l'imperatore Michele VIII stesso, nel *tipicon* per il monastero di San Michele sul Monte Auxentios, dice che i monasteri autonomi sono più fiorenti degli altri e sanno me-

(1) *Historia*, ed. Bonn. 1853, p. 61. Sulle misure prese dall' imperatore vedi aucora M. Psellos, *Chronographie*, ed. E. Renauld, Paris 1928, lib. VII, n. 59/60, vol. II, p. 119/120.

(2) *P. G.*, t. 135, cc. 729-910.

(3) *Ibid.* col. 832. — Sulla grande ricchezza dei monasteri vedi anche le le lagnanze dell' imperatore Manuele I, Niceta Akominatos, lib. VII, 3: ed. Bonn, p. 270 sgg. e (per il XIV secolo) Tafrali, *Thessalonique au quatorzième siècle*, Paris 1913, p. 98.

(4) Ἑλληνικά, t. I, (1928), p. 257 sg.

(5) A. I. Papadopulos-Kerameus, *Noctes Petropolitanae*, S. Peterburg 1913, p. 51[24].

glio provvedere ai loro bisogni, perchè possono servirsi liberamente dei loro beni, mentre i monasteri sottomessi a beneficiari non ricevono niente o soltanto una piccola parte delle rendite, poichè i *caristicari* se ne appropriano la parte maggiore e se ne servono a loro piacere ([1]).

Vi sarà stato senza dubbio un buon numero di *caristicari* onesti e liberali, i quali avranno avuto cura dei monasteri loro affidati e cercato di migliorarli, pur valendosi dei loro diritti. Ma, come accade in questi casi, la maggior parte dei beneficiari ebbe innanzi tutto di mira i propri interessi e non è dubbio, visto il gran numero delle testimonianze, che non soltanto la vita economica, ma anche la vita spirituale dei monasteri ne soffrì grandemente.

Occorre adesso approfondire un po' alcune questioni riguardanti l'aspetto giuridico del nostro istituto. La novella di Alessio Comneno sui poteri del patriarca nei riguardi dei monasteri propone alcune divisioni: monasteri liberi, monasteri dati in *epidosis*, monasteri dati in dono, monasteri dati in eforia o in amministrazione; monasteri secolari (cioè appartenenti a laici) e monasteri appartenenti al fisco; monasteri patriarcali, imperiali e autonomi ([2]). Parleremo poi dei monasteri imperiali e liberi, occupandoci per il momento dei monasteri dati in qualsiasi maniera in dominio ad altri ([3]). Non è facile stabilire una differenza fra i monasteri dati κατ' ἐπίδοσιν e quelli donati. La novella di Alessio, dopo aver distinto fra loro le due specie di monasteri, parla più avanti due volte di « epidosis », dove sono compresi senza dubbio anche i monasteri donati. Si potrebbe pensare che nel caso della dona-

([1]) Dmitrievskij, p. 773.

([2]) Zepos, t. I, p. 346-348.

([3]) Alessio parla in un luogo dei monasteri dati κατ'ἐπίδοσιν... καὶ κατ' ἐφορείαν ἢ οἰκονομίαν ἢ παντελῆ ἐλευθερίαν. Nel testo ci occupiamo delle altre specie di monasteri; è tuttavia lecito chiedersi cosa intende l'imperatore con i monasteri nominati in ultimo luogo. Non si tratta di monasteri liberi e *autoexousî*, perchè di questi ha già parlato e inoltre perchè dal contesto si vede che i monasteri in questione sono stati affidati a persone che devono essere invigilate dal patriarca. Non posso spiegarmi questo testo se non pensando a monasteri affidati ad *epitropoi* e interpretando il passo della novella in questa maniera: monasteri dati in dono che conservino la loro piena libertà. Sugli *epitropoi* vedi più avanti p. 335 sg.

zione il monastero divenisse proprietà del beneficiario, mentre in caso di «epidosis» si trattasse soltanto di diritti di minor rilievo. Questa però non sembra spiegazione esatta. È d'uopo in ogni maniera paragonare le indicazioni della novella con le altre fonti.

Il Nissen con ragione distingue monasteri donati e monasteri concessi in *epidosis* (1). Quasi tutti i documenti ufficiali del secolo XI contemplano questa differenza, p. e. la Novella di Alessio I, i decreti di Sisinnio e di Sergio (2), i documenti della fine del secolo sopra citati (3) e molti tipici, p. e. quelli della Kosmosoteira (4), dell'imperatrice Irene (5), di San Mamas (6), degli Eliou Bomôn (7), ecc. Più chiaramente degli altri parla Balsamone, il quale dopo aver detto che la donazione e la concessione di monasteri devono regolarsi secondo il *tomos* di Sergio, aggiunge che perciò le donazioni di monasteri fatte a laici e molto più le concessioni in *epidosis* (αἱ ἐπιδόσεις) devono esser ricevute (8). Per il Nissen la differenza di cui trattasi consiste in questo: chi aveva ricevuto un monastero in dono poteva riguardarlo quasi fosse sua proprietà; poteva quindi trasmetterlo ad altri, se ciò non era stato esplicitamente vietato, ed aveva gli stessi diritti e anche il titolo onorifico di fondatore. D'altra parte è difficile spiegare cosa sia stata la concessione in *epidosis*. Gli sembra più probabile che si trattasse di concessione (dietro pagamento di un canone all'imperatore, al patriarca, o ad altro concedente?) recante seco l'obbligo di versare una certa somma al monastero o — ciò che era più aleatorio — di aver cura del suo mantenimento. Quest'ultima forma di concessione sarebbe stata chiamata in maniera speciale χαριστική e il concessionario χαριστικάριος, nome peraltro che sarebbe stato usato con applicazione più larga anche nelle altre forme di concessione di beni ecclesiastici (9).

Dobbiamo confessare che quanto propone in questo luogo l'acuto indagatore, non ci sembra esatto. Senza voler insistere sul fatto che

(1) P. 55.
(2) RHALLI e POTLI, t. II, p. 614.
(3) P. 324, nota 1.
(4) *Izv. Russk. Arch. Ist.*, t. XIII, p. 37[27].
(5) MM V, p. 332[25].
(6) Ἑλληνικά, t. I, p. 266[20].
(7) DMITRIEVSKIJ, p. 724[18].
(8) RHALLI e POTLI, t. II, p. 614.
(9) P. 56.

non conosciamo nessun caso in cui il concessionario pagasse un canone all'imperatore o al patriarca — mentre invece ne conosciamo uno in cui lo pagava al vescovo (1) — non sembra esatto il rapporto che il Nissen vuol stabilire fra la concessione in *epidosis* e il *caristicario,* mentre invece tutti i nostri documenti mettono in rapporto la donazione di monasteri con i *caristicari.* Si vedano i due decreti del patriarca Alessio (2), gli atti sinodali di Nicola III e Giovanni IX (3), la lunga dissertazione di Giovanni d'Antiochia (4), il commentario di Balsamone al can. 13 del II concilio di Nicea (5), tutti documenti che parlano di *donazioni* di monasteri fatte a laici o *caristicari.* Dopo di che non regge più quanto il Nissen scrive sulle differenze esistenti fra i due modi di dare un monastero. Chi ha ricevuto un monastero in dono non ha peraltro gli stessi diritti che il fondatore, come si dirà meglio più avanti (6). Ma cosa era allora la concessione in *epidosis?* Abbiamo già detto che nella Novella di Alessio I l'*epidosis* ha una applicazione così larga che comprende anche le concessioni fatte a laici, ossia le donazioni (7). Ma ordinariamente questi due modi di concessione sono ben distinti. Sembra che il termine di *epidosis* in senso stretto sia stato usato in maniera speciale per designare la concessione di un monastero ad un altro monastero: così Balsamone oppone le donazioni fatte a laici alle *epidoseis* fatte ad altri monasteri (8). Vedi anche l'atto di concessione del patriarca Nicola Chrysoberges con cui concede alla Lavra il monastero *tou Gomatou* (9). Il vescovo Leo di Nauplia, il quale aveva dato a monaci le possessioni del monastero femminile da lui fondato, ma trasferito in luogo più sicuro, chiama questi beni κατ᾽ἐπίδοσιν δοθεῖσα (10). Il termine ebbe poi una nuova applicazione, come risulta da due luoghi del Pachymeres (11), già rilevati dal Du Cange (12): fu

(1) Vedi p. 339, nota 6.
(2) Rhalli e Potli, t. V, p. 21 sgg., 30.
(3) *Izv. Russk. Arch. Ist.*, t. V, p. 15-42.
(4) *P. G.*, t. 132, col. 1117-1150.
(5) Rhalli e Potli, t. II, p. 614.
(6) P. 395 sg.
(7) Zepos, t. I, p. 347.
(8) Rhalli e Potli, t. II, p. 614 $^{1\ 27}$. Vedi anche tit. I, c. 20, *ibid.* t. I, p. 58.
(9) *Actes de Lavra,* p. 22.
(10) MM V, p. 181 ^{11}.
(11) *De Michaele Palaeologo,* IV, 16, ed. Bonn, t. I, p. 286 ^{16} e V, 8, p. 360 ^{11}.
(12) *Glossarium inf. et med. graec.*, t. I, h. v.

chiamata concessione *kat'epidosin* quella di una diocesi ad un vescovo consecrato ad altro titolo, il quale avendo perduto la diocesi prima posseduta, otteneva l'amministrazione della nuova diocesi, senza esser formalmente trasferito ad essa. Più tardi l'espressione diventò il termine tecnico per designare la concessione di una diocesi ad un vescovo che rimaneva nel possesso del suo proprio vescovato (1). Così la nuova diocesi veniva aggiunta alla diocesi già posseduta e metteva il vescovo in condizione di far fronte più facilmente ai suoi bisogni, provvidenza necessaria negli ultimi secoli dell'impero quando la miseria generale andava aumentando.

Da quanto abbiamo esposto ci sembra di poter avanzare l'ipotesi che l'espressione *kat'epidosin,* usata nei tipici, significava in modo speciale la concessione di un monastero ad un altro. Ciò in base ad una certa analogia coll'uso posteriore della parola: nel primo caso un monastero dato ad un altro monastero, nel secondo una diocesi data a chi ne aveva già o aveva almeno il titolo di un'altra diocesi. In ambedue i casi la seconda concessione non poteva esser posseduta a titolo principale, ma doveva occupare il secondo posto. Non vogliamo però negare che la base su cui si appoggia la nostra ipotesi è abbastanza tenue; speriamo dunque che ulteriori pubblicazioni o investigazioni ci permettano di precisare meglio il significato del termine.

Si è ancora dubitato se si possano accuratamente distinguere i vari titoli con cui vengono designate le persone aventi diritti di dominio nei monasteri, *caristicari*, *efori*, ecc. (2). È vero che vi è una certa larghezza nell'uso di tali titoli; sembra però che si possano ordinare in tre classi.

La prima è costituita dai *caristicari,* ossia da quelle persone a cui si concesse un monastero in usufrutto personale. È vero che in principio la nomina del *caristicario* mirava anzitutto all'aiuto dei monasteri decaduti; ma ben presto venne messo in prima linea il vantaggio del beneficiario. Pur dovendo provvedere alla conservazione del monastero e al mantenimento dei monaci, egli ne aveva a disposizione i redditi

(1) MM I, p. 19 23, 45 25, 48 8, 68 23, 75 20, 82 22, 93 5, 261 11, 326 9, 330 26, 356 1, II, p. 103 14, ecc.

(2) Zhishman, p. 12 e Nissen, p. 53. L'affermazione è messa in dubbio con ragione dallo Steinwenter, *Rechtsstellung,* p. 46, n. 3.

e ne amministrava i beni entro i limiti prescritti dal diritto. Molti *caristicari*, come già si è detto, oltrepassavano di molto tali limiti trattando i beni del monastero come se fossero stati di loro assoluta proprietà, ma questi erano abusi riprovati dal diritto sia civile sia ecclesiastico. Sembra che la concessione del monastero al *caristicario* si facesse per lo più vita natural durante, oppure a due o tre persone in successione, lasciando al *caristicario* stesso il diritto di nominare uno o due eredi successivi dopo la sua morte ([1]).

Così Gregorio *protospatario* e *catapano* d'Italia dona allo *spatarocandidato* Cristoforo, in compenso dei servigi resigli contro gli Arabi, il monastero di San Pietro con i suoi possedimenti, tre navi e le sue piscine perchè egli ne prenda possesso, li amministri e ne goda vita natural durante sua e del figlio Teofilo monaco (999) ([2]). Il patriarca Giovanni d'Antiochia ci dà la formula delle donazioni fatte ai *caristicari*: « La mia maestà imperiale (ἡ βασιλεία μου) oppure la mia povera persona (ἡ μετριότης μου) — quando si tratta di un patriarca o di un vescovo — dona al tale monastero — p. e. di nostro Signore e Dio e Salvatore Gesù Cristo o della santissima Madre di Dio o di qualche altro santo — con tutti i suoi diritti e i suoi privilegi, con i suoi possedimenti e con le altre rendite per il tempo della sua vita (oppure: per due persone) » ([3]). Questo quando il beneficiario era un secolare. Le donazioni fatte a monasteri o a vescovi sembrano esser state perpetue ([4]). Una tale cessione non urtava contro divieti di alienazione, poichè i beni del monastero rimanevano sempre in proprietà di un ente ecclesiastico.

([1]) NISSEN, p. 56 sg. ha raccolto un certo numero di testi in cui si parla della concessione ἐπὶ δυσὶ (τρισὶ) προσώποις. Non so se si trovi esempio in cui questa espressione significhi il godimento *simultaneo* dei redditi del monastero da parte di due persone, come afferma il Nissen; per quanto ci consta essa si riferisce sempre ad un godimento successivo. La spiegazione dell'espressione ἀπὸ πρώτου εἰς πρῶτον non sembra sufficiente. Essa viene spiegata differentemente dal DÖLGER, *Regesten*, n. 553, dal MONNIER, *Novelles de Léon le Sage*, Bordeaux, 1923, p. 126 sg. e dallo SPULBER, *Les Novelles de Léon le Sage*, Cernauti, 1934, p. 328 sg.

([2]) TRINCHERA, p. 9.

([3]) *P. G.*, t. 132, col. 1132.

([4]) Generalmente i monasteri vengono ceduti in donazione ad altri monasteri senza limiti e senza condizioni. Talvolta però viene stabilito espressamente che il monastero donato deve esser conservato e che non è lecito

Il titolo di *pronoetes* ebbe lo stesso significato della parola *caristicario* (1). È interessante che questi termini, usati prima per designare i beneficiari che avevano avuto i monasteri dall'autorità pubblica sia statale che ecclesiastica (2), vennero poi estesi a quelle persone cui i monasteri furono trasmessi in forza del dominio privato del donatore o testatore. Così il monaco Cristodulo dà questo nome al figlio suo spirituale, il notaio imperiale Teodosio, al quale trasmette nel suo testamento mistico e nel codicillo la dignità di *egumeno* e il suo monastero (3). Che tale nomina sia stata anche di importanza materiale per il beneficiato appare dal fatto che il notaio imperiale, poco disposto a lasciare la dolce vita della capitale per nascondersi sulla roccia di Patmo, rinunciò alla sua dignità contro il versamento di 200 *nomismata* (4). Anche il figlio dell'Attaliate, da lui designato *pronoetes,* riceveva dalla fondazione una rendita determinata (5). Si comprende facilmente come questi nomi di *caristicario* e di *pronoetes*

---

alienare i suoi beni. Vedasi p. e. l'atto di donazione del patriarca Nicola Chrysoberges (989), con il quale egli concede il monastero *toû Gomatou,* non lontano da Hierissos, che aveva sofferto molto dalle incursioni dei Bulgari, alla Lavra di Atanasio affinchè abbia τὴν δευτερεύουσαν τάξιν. Nel caso però che i successori di Atanasio non osservassero il patto e diminuissero il numero dei monaci o si impadronissero dei beni del monastero o lo cedessero ad altra persona, il monastero dovrebbe ritornare al patriarcato. *Actes de Lavra,* t. I, Paris 1937, pp. 22 sg. Vedasi anche il tipico del monastero del Pantocrator, alle cui dipendenze l'imperatore Giovanni Comneno aveva passato molti altri monasteri, ciascuno dei quali aveva la propria amministrazione, le cui eccedenze furono trasmesse a Costantinopoli; se alcuno di questi monasteri fosse caduto in miseria, avrebbe ricevuto a sua volta aiuti dal monastero del Pantokrator, Dmitrievskij, p. 675 sg. Cf. Balsamone, Nomocanon XIV tit., tit. I, cap. 20, Rhalli e Potli, tit. I, p. 58.

(1) Cf. il decreto del patriarca Alessio, Rhalli e Potli, t. V, p. 30, lin. 21 e 26; vedansi pure altri luoghi dove si usa il titolo di *pronoetes*, e la *diataxis* dell'Attaliate, MM V, p. 300, tit. 2; 307[3],[27] e MM IV, p. 315 dove si parla del monaco e chierico imperiale Basilio, *pronoetes* del monastero *tes Kareas* (1049).

(2) Rhalli e Potli, t. V, 26; *Isv. Russk. Arch. Ist.*, t. V, p. 34[1] ecc.; cf. sopra p. 322.

(3) MM VI, p. 86[3],[13], ecc.

(4) *Ibid.*, p. 90-94.

(5) MM V, p. 307[3], 300, tit. 2. A lui e agli altri discendenti in linea diretta vengono attribuiti due terzi di quanto rimane, sottratte le spese dell'istituto. MM V, p. 309.

siano stati applicati anche ai donatari privati — benchè il fondamento giuridico della concessione sia molto diverso da quello delle donazioni fatte dall'autorità pubblica — perchè in ambedue i casi il beneficio del donatario sta in prima linea.

Nella seconda classe ha il sopravvento l'interesse del monastero. Il compito del concessionario è di aiutare la sua amministrazione. La novella di Alessio parla di concessione per ragione di *eforia* o di amministrazione. L'*eforo* aveva una autorità maggiore su tutto il monastero e la sua esistenza, mentre la persona a cui era affidata l'amministrazione aveva mansioni più ristrette. Del resto il titolo di *eforo* (come anche la parola *eforia*) ha molte applicazioni.

Un esempio di un tale amministratore ci è fornito dal tipico dell'Attaliate. Dopo la morte dell'ultimo discendente del fondatore, l'economo del monastero diventerà *egumeno* — finchè vivono i discendenti diretti non vi sarà *egumeno* nel monastero — e un parente collaterale degno di fiducia prenderà, contro stipendio fisso, l'ufficio di *eforo,* il cui compito principale è invigilare sull'amministrazione (1).

La terza classe di persone a cui furono sottoposti i monasteri, non aveva diritti utili nei monasteri, ma era nominata principalmente per proteggere il monastero e sorvegliarne l'andamento interno.

Troviamo già tali protettori nel testamento di Atanasio, il fondatore della Lavra sul Monte Athos (2). Questi nominò due *epitropi* per il monastero da lui fondato; uno di essi fu Giovanni l'Ibero per le cose interne e per il buon andamento della comunità religiosa. Egli avrebbe poi voluto costituire l'altro *epitropo* nella persona dello stesso imperatore; ma non osando, perchè a lui è affidata la cura di tutti, laici e monaci, nominò in sua vece Niceforo, capo della cancelleria imperiale (ὁ ἐπὶ τοῦ κανικλείου) ἐπίτροπον καὶ προστάτην καὶ ἀντιλήπτορα del suo monastero, affinchè per mercè di Dio e per

(1) MM V, p. 302/303. Egli riceverà il doppio stipendio dei monaci e 150 moggi di orzo.

(2) Meyer, p. 124 sg. Cf. p. 24.

la sua anima collabori con Giovanni e tutta la comunità nelle difficoltà della vita. Anche Giovanni l'Ibero confidò il suo monastero agli imperatori nominandoli *epitropi* (1). Un monaco Nicola nominò *epitropi* del suo monastero il *protos* del Monte Athos e un altro monaco (1035) (2). Nel 1052 l'imperatore Costantino IX Monomacho ricostituì nella Lavra la carica di *eforo* andata fuor d'uso dopo la morte di Atanasio, affidandola al preposito Giovanni ἐπὶ τοῦ κοιτῶνος e ἐπί τοῦ κανικλείου; carica che fu poi confermata da una crisobulla di Michele VII Ducas (1074) (3). Più tardi il monaco Neofito il Recluso stabilì che il vescovo del luogo fosse l'epitropo del monastero di Nea Sion fondato da lui nell'isola di Cipro (1214) affinchè lo proteggesse contro le ingiustizie dei malfattori e fosse di aiuto ai fratelli qualora volessero mandare un'ambasceria all'imperatore (4). Verso lo stesso tempo Nilo, vescovo di Tamasia, nominò *epitropo* del monastero maschile l'imperatore vivente e i suoi successori (5); mentre l'egumeno dei monaci doveva assumere la stessa carica nel monastero femminile da lui fondato (6). Equivalente al titolo di *epitropos* è quello di ἀντιλήπτωρ o di ἀντιλαμβανόμενος (7). Per rendersi conto della differenza che esiste fra *caristicari, efori* e amministratori da una parte e *antilambanomenoi* dall'altra è molto importante l'introduzione del tipico del monastero di San Mamas. Racconta l'autore come questo monastero era stato rovinato dalla vergognosa avidità dei *caristicari* quando il « mistico » Giorgio Kappodokes, pregato dai monaci, se lo fece conferire dall' amministrazione finanziaria patriarcale (8). Dopo averlo rialzato con i suoi sforzi dal misero stato in cui giaceva, non vide altra via per assicurarne la prosperità, che di chiedere al patriarca di concedere al monastero completa libertà, di modo che non fosse soltanto non più concesso κατ' ἐφορείας λόγον ἢ κατ' ἐπίδοσιν διδομένη ἤ καθ' ἑτέραν ἡντιναοῦν οἰκονομίαν ὑπὸ χεῖρά τινα γινομένη,

(1) *Analecta Bollandiana*, t. 36/37, p. 30/31; cf. n. 4.

(2) *Actes de Laura,* t. I, doc. 24[5], p. 63.

(3) *Ibid.*, doc. 26[68] e 28[110], p. 68 e 75.

(4) CHATZIIOANNES, Ἱστ. καὶ ἔργα Νεοφύτου πρεσβ. μον. καὶ ἐγκλείστου, p. 94 sg.

(5) MM V, p. 429[5] sg.

(6) *Ibid.*, p. 431[24].

(7) L'Attaliate ordina che, dopo la morte di tutti i parenti, l'*eparchos* di Costantinopoli agisca da *synantilabanomenos* nei processi della fondazione, MM V, p. 318.

(8) Ἑλληνικά, t. I, p. 257 sg.

ma che non dipendesse neppure più dall'amministrazione finanziaria patriarcale (τῆς μεγάλης Σακέλλης σεκρέτῳ). Il patriarca acconsentì a queste domande e una crisobulla confermò la concessione. Essendo poi morto il fondatore, nel capo terzo del tipico viene nominato *antilambanomenos* suo fratello Teocaristo Kappadokes, affinchè il monastero « non diventi preda di coloro che cercano di arrogarsi la proprietà altrui ». In considerazione poi della sua speciale condizione, gli vengono concesse certe facoltà che non dovevano trasmettersi ai suoi successori. Dopo la sua morte, l'*egumeno* ed i monaci pregheranno sempre il « mistico » di accettare questa carica, ma gratuitamente e in vista della ricompensa divina. Non è lecito all'*antilambanomenos* nè di scambiare l'*egumeno,* nè di fare qualcheduno monaco, nè di ammettere o di dimettere chicchessia, nè di chiedere conto dell'amministrazione dell'*egumeno* o dell'economo. Egli non potrà esigere che gli si renda conto delle entrate e delle spese, nè prendere qualsiasi cosa appartenente al monastero; potrà soltanto provvedere, secondo le prescrizioni del tipico, se qualche cosa volgesse a danno del monastero (1).

Anche nel tipico del monastero τῶν Ελεγμῶν, trascritto quasi tutto verbalmente dal tipico del monastero di San Mamas, il « mistico » viene designato quale *antilambanomenos* (2). Le norme relative all'ufficio dell'*antilambanomenos* si trovano già nel tipico dell'imperatrice Irene scritto per il monastero della Kecharitomene da essa fondato (1118), dove la carica dell'*antilambanomene* viene assegnata alla figlia dell'imperatrice, la monaca Eudokia. Essa deve aver cura che il monastero sia conservato, mettere pace fra le monache se dànno scandalo e respingere chi vuol ledere i diritti del monastero o trasgredire le prescrizioni del tipico. In cambio essa deve accontentarsi delle preghiere che vengono fatte per essa ogni giorno, e della commemorazione nei dittici dopo la sua morte (3). Anche l'imperatore Giovanni Comneno designa suo figlio quale protettore del monastero del Pantocrator da lui fondato, senza però conferirgli un titolo (4). L'imperatore Michele VIII invece parla dell'*antileptor* allorchè nel tipico del monastero di San Michele sul Monte Auxentios

(1) *Ibid.*, p. 265 sg.
(2) Dmitrievskij, p. 722 sg.
(3) MM V, p. 334.
(4) Dmitrievskij, p. 700.

mette la sua fondazione sotto la protezione del patriarca ([1]). La stessa figura appare nell'appendice del tipico dell'imperatrice Irene ([2]) e nei tipici dei monasteri *toû Libos* ([3]) e della Buona Speranza ([4]) sotto il nome di *eforo*. Ma in quasi tutti questi casi colui a cui viene affidato il monastero è una persona di grande autorità: l'imperatore, un membro della famiglia imperiale, un vescovo, un alto funzionario ecc., persone le quali, per ragione della loro alta posizione, erano da un lato nella possibilità di difendere il monastero contro chiunque ne avesse voluto usurpare i diritti, dall' altro lato erano meno esposti alla tentazione di arrogarsi i beni dell'istituto loro affidato ([5]).

Abbiamo già detto che le voci *eforo* e *eforia* hanno ora un senso più stretto — nel quale l'*eforia* viene opposta agli altri modi di concessione — e ora un senso più largo. A partire poi dalla fine del XII secolo gli altri titoli spariscono quasi interamente ed il titolo di *eforo* rimane solo. Cosa significa ciò? Vuol dire che l'unica maniera di conferire i monasteri è adesso l'*eforia* nel senso stretto, oppure che il significato della parola *eforia* si è esteso a tutti i modi di concessione? Sembra intanto che il *caristicario* abbia realmente cessato di esistere. Eustatio, p. e., parla di tali concessioni come di cosa passata: egli dice che gli antichi imperatori (οἱ πάλαι βασιλεῖς) hanno fatto tali concessioni ([6]). Anche i documenti non dànno quasi nessun indizio per arguire sulla durata del *caristicariato*. Ciò non vuol dire che le concessioni di monasteri abbiano avuto fine; sappiamo anzi che ne continuarono a distribuire imperatori, patriarchi, alti funzionari e vescovi. Però vien messo più chiaramente in rilievo l'obbligo del beneficiario di provvedere alla prosperità del monastero concessogli. Non vogliamo d'altra parte esagerare queste dif-

([1]) Dmitrievskij, p. 793.

([2]) MM V, p. 386.

([3]) Delehaye, p. 108.

([4]) *Ibid.*, p. 29-31.

([5]) Una eccezione fa il testamento del monaco Gerontio, il quale nomina il proprio nipote *epitropo* del monastero lasciato in eredità al monastero stesso e a suo figlio, MM IV, p. 202 (1192).

([6]) *P. G.*, t. 135, col. 832.

ferenze. Abbiamo esempi anche in tempi posteriori di monasteri rovinati dalle persone a cui erano stati dati.

Quale sia il dovere dell'*eforo*, viene ben esposto nel *sigillion* con cui il metropolita Giovanni Apokaukos concede un suo monastero ad un eunuco, uomo di sua fiducia (1). Egli insiste su ciò che la concessione non gli viene fatta per arricchirlo, ma per salvaguardare gli interessi del monastero; tuttavia se riceverà qualche modesto regalo (φιλοφρονήσεις), nessun uomo ragionevole farà protesta. Anche i documenti patriarcali mettono ben in vista che il monastero viene dato all'*eforo* affinchè se ne migliorino le condizioni e se ne aumentino i possedimenti (2). Tali documenti gli concedono però anche una grande autorità: egli può amministrare il monastero nel modo che ritiene più opportuno; non soltanto l'amministrazione finanziaria dipende da lui, ma anche nei riguardi spirituali i monaci devono ubbidirgli e sottomettersi alla sua direzione (3). Questo è ancora comprensibile quando si tratta di un *eforo* monaco, desta più meraviglia se il signore del monastero è secolare (4). Si rileva pure che i vescovi cercano talvolta lungo tempo per trovare un *eforo* adatto (5). Si vede anche da ciò che nel pensiero dell'autorità ecclesiastica la nomina dell'*eforo* vien fatta per favorire i monasteri, quantunque si diano dei casi in cui la concessione ha certamente per iscopo l'interesse del vescovo o del beneficiario (6). Accade talvolta che esistendo già l'*eforo* d'un monastero ne venga nominato un altro; cosa che può dare origine a complicazioni (7).

Rimane ancora una questione da trattare: di quale specie erano i diritti acquisiti dai *caristicari* e dagli *efori* sui mona-

(1) *Izv. Russk. Arch. Ist.*, t. XIV (1909), p. 6 sg.

(2) MM I, p. 168 (1337); p. 314 (1351); p. 423 (1361); p. 474 (1365); t. II, p. 389 (1400); 469 (sine anno), ecc.

(3) MM I, p. 168; p. 474; p. 455.

(4) MM II, p. 389.

(5) MM IV, p. 263; cf. I 423; II 389; IV 264 ecc.

(6) Vedasi p. e. MM I, p. 122[14] sg., 125 (1225). Il metropolita di Mitylene aveva concesso per contratto a Emmanuele Xeros un suo monastero, sotto condizione che ogni anno fossero pagati dieci *nomismata* a lui stesso e dieci al suo prossimo parente Giovanni.

(7) P. e. MM I 423 sg.; II 322 sgg.

steri? Diventavano questi loro proprietà, oppure il loro dominio era contenuto entro certi limiti? Prima di rispondere a questo problema dobbiamo vedere quali diritti patrimoniali in relazione alle cose sacre ammetteva in genere la legislazione bizantina ecclesiastica e civile nelle persone private. Si tratta principalmente dei diritti esercitati dai fondatori di chiese o monasteri.

È nota la controversia che ha diviso per un certo tempo i dotti intorno alla questione se le chiese non vescovili ed i monasteri potevano esser di proprietà privata; alcuni come il Knecht (1), il Galante (2), il Cotlarciuc (3) lo negavano, altri, come lo Zhishman (4), il Meurer (5), il Ferradou (6), il Pöschl (7) ecc. lo affermavano. La decisione della controversia è stata data dallo Steinwenter nell'eccellente studio già più volte citato (8) in favore della sentenza che ammetteva l'esistenza in Bisanzio di chiese e di monasteri di proprietà privata. È vero che la chiesa, e con essa lo Stato, si mostrarono ostili alla proprietà privata di chiese o monasteri. Il can. 24 del concilio di Calcedonia aveva vietato che i monasteri, dopo esser stati consacrati a Dio, venissero profanati ed aveva prescritto che dovessero rimanere sempre nel loro stato e i loro beni conservati. Le prescrizioni di questo canone furono ripetute nel can. 49 del concilio Trullano, con l'aggiunta che non fosse lecito a nessuno dare un monastero in mano a laici (μήτε... κοσμικοῖς ἀνδράσι ἐκδίδοσθαι). Il can. 13 del II concilio di Nicea, pur essendo diretto principalmente contro gli iconoclasti, prescrive in fondo la stessa cosa. Ma abbiamo i divieti più espliciti nel can. 1 del concilio I e II (861). I Padri del concilio biasimano in primo luogo severamente certi fondatori di

(1) *System des justinianischen Kirchenvermögensrechtes*, Stuttgart 1905, p. 33 sgg.

(2) *La condizione giuridica delle cose sacre*, parte I, Torino 1903, p. 61 sg.

(3) *Deutsche Ztschr. f. Kirchenrecht* 19 (1909), p. 9 sgg.

(4) P. 5 sgg.

(5) *Begriff und Eigentümer der heiligen Sachen*, Düsseldorf 1885, t. I, § 58.

(6) P. 117.

(7) *Bischofsgut und mensa episcopalis*, Bonn 1908, t. I, p. 33 sg.

(8) *Die Rechtsstellung der Kirchen und Klöster nach den Papyri*, Ztschr. Sav. St., Rom. Abt., t. 51 (1930), pp. 1-50, spec. pp. 3 sgg.

monasteri, i quali, dopo aver consacrati a Dio i loro beni, li riprendono e li vendono oppure li trasferiscono ad altre persone. Essi stabiliscono che per la costruzione di un monastero è necessario l'intervento del vescovo e che tutti i suoi beni devono esser notati in un elenco (βρεβίον). Per togliere poi al fondatore la possibilità di arrivare al suo scopo per via indiretta, proibiscono che si nomini o nomini un altro *egumeno* al posto suo senza il consenso del vescovo.

Le leggi civili parlano nello stesso senso. Secondo le novelle di Giustiniano i monasteri e le altre fondazioni sono persone giuridiche capaci di possedere, anche se fondate da privati o su fondo privato (1). È vero che il legislatore concede al fondatore qualche diritto di presentazione a certe cariche (2); ma tutto questo è molto limitato. I papiri invece e gli altri documenti ci mostrano che in realtà i diritti patrimoniali esercitati dai privati superavano spesso di gran lunga questi limiti. Lo Steinwenter mostra come non soltanto le celle delle Lavre con le loro attinenze furono vendute dai monaci ad altri, ma che anche i grandi monasteri di cenobiti solevano esser trasmessi come proprietà dall'abate al successore per mezzo di testamento. Un'altra sorgente di diritti era la proprietà del terreno. A seconda delle circostanze i grandi proprietari esercitavano sui monasteri che si trovavano nel loro territorio vari diritti di signoria che potevano assurgere alla proprietà stessa. Benchè il quadro che ci forniscono i papiri si riferisca specialmente all'Egitto, è lecito supporre che nelle altre regioni dell'impero le condizioni non dovevano essere molto diverse; lo vediamo anche dalle stesse prescrizioni dei concili, le quali mostrano quanto fossero intimamente radicati gli usi di cui essi si lamentano.

A partir del X secolo la prassi sostenuta dagli stessi imperatori riuscì vittoriosa. I diritti a cui pretendono i fondatori, finora combattuti dal potere pubblico, vengono adesso riconosciuti anche dai tribunali ecclesiastici. La chiesa mantiene integro il divieto di alienazione, ma nel senso che non è lecito usare a scopi profani beni consacrati a Dio (3). Anche i fondatori non possono riprendersi le

(1) Cf. KNECHT, *System des just. Kirchenvermögensrechtes,* Stuttgart 1905 p. 1 sgg., 28 sgg.

(2) C. 1. 2. 15; C. 1. 3. 45 (46); Nov. 57; Nov. 58; Nov. 123, c. 18; Nov. 131, c. 10. KNECHT, *loc. cit.*. p. 39; ZHISHMAN, pp. 47-64.

(3) MM 1, p, 138, 224, 332. 482; II, p. 323, 395, 402, 505, ecc.

cose una volta date a cause pie, nè cambiarne senz'altro la destinazione [1]. Ma entro i limiti di questo divieto i fondatori possono liberamente disporre della loro fondazione. Vediamo infatti che essi trasferiscono i monasteri sia per atto di donazione fra vivi sia per testamento come loro proprietà. Così il monaco Nilo e suo figlio Turmarcha donano nell'anno 1015 il monastero di Sant'Anania all'*egumeno* Luca dello stesso monastero, obbligandosi a difenderne i diritti nel caso che uno dei loro parenti o qualche altra persona cercasse di alterare il pattuito, e a pagare una penalità se mancassero a quest'impegno [2]. Troviamo dunque le stesse clausole in uso per altri contratti. Un esempio di testamento l'abbiamo nell'ultima disposizione del monaco Gerontio (1192), il quale, dopo aver dichiarato che il monastero della Santa Marina è stato eretto col suo lavoro ed a sue spese ed aver enumerato minutamente ciò che si trova in esso, lascia tutto al monastero e al figlio suo [3]. Particolarmente numerose sono le donazioni di monasteri a monasteri più importanti. Non era poi raro il caso che vi fossero più persone che possedevano ciascuna una parte del monastero [4]. Il monaco Sabba racconta p. e. che suo zio aveva comperato per lui la metà del monastero *toû Armeniou* per 50 *nomismata,* prendendo il denaro dalla sua eredità. Quindi, dopo aver migliorato a proprie spese la chiesa, le case e i poderi, cede la sua parte di possessione in dono alla Lavra di Sant'Atanasio, avendo già prima il possessore dell'altra metà ceduta la sua parte allo stesso monastero [5].

Che anche i tribunali civili riconoscessero la proprietà dei privati, risulta da una interessante decisione di Eustatio Romano riferita nella Peira [6]. Il monastero *toû Piperatou* era stato da prima abitazione di un laico, il quale la donò a un monaco che ne fece un monastero. Questi a sua volta lo donò a Romano il Vecchio prima che fosse imperatore, il quale, dopo averlo portato a grande floridezza, lo cedette al *protovestiario* Mariano. Più tardi il patriarca Nicolao cercò di sottomettere il monastero al patriarcato, ma l'impe-

(1) Rhalli e Potli. t. V. p. 119. I fondatori volevano riprendere i beni dati a un monastero episcopale, per fondare un monastero *stauropegiaco*, ma il patriarca Manuele II emise decisione contraria (1250).

(2) Trinchera, p. 15 sg.

(3) MM IV, p. 202.

(4) Ciò accadeva ancora più spesso quando si trattava di chiese, p. e. MM II 322, 392 sg., 456 ecc.

(5) *Actes de Zographou,* Viz. Vrem., t. XIII (1906), App., p. 4 (1038).

(6) Tit. XV, § 4, Zepos, t. IV, p. 49.

ratore e il giudice Eustatio respinsero tale pretesa, osservando che il monastero non era mai stato dato alla chiesa e che i canoni e le leggi non toglievano i monasteri ai proprietari privati (τὰ τῆς αὐτοδεσπότου ἐξουσίας), ma permettevano di trasferirli e di donarli ad altri. L'ultima osservazione è abbastanza dura: se il patriarca si richiama al fatto che la consuetudine volesse un tale trasferimento alla chiesa e gli eredi cedessero per arrendevolezza, dovrebbe osservarsi che ciò che viene fatto contro il canone o per mezzo di frode, non può produrre vero diritto, secondo Bas. lib. 2, tit. 1, c. 42.

Più tardi si ritrova spesso nei documenti l'indicazione che il monastero è pervenuto al possessore per via dei genitori (γονικόθεν) ([1]). In altri casi vengono usati termini che significano direttamente la proprietà ([2]).

Così dall'esame dei testi si perviene alla convinzione che i fondatori conservavano veramente la proprietà della loro fondazione e che questo diritto di proprietà è stato riconosciuto nei tempi posteriori anche dallo Stato e dalla Chiesa. Del resto questa spiegazione risponde soltanto all'evoluzione storica. Abbiamo visto come ai tempi di Giustiniano e nei secoli seguenti i fondatori si consideravano proprietari anche dopo la donazione dei loro beni, mentre la legislazione statale e la Chiesa non riconoscevano loro che il diritto di vigilanza e qualche altro privilegio. Alla fine del X secolo viene ammesso il diritto dei fondatori di disporre delle loro fondazioni come vogliono. Non si tratta di un nuovo diritto concesso dalla Chiesa in cambio della cessione dei beni a scopo pio, ma soltanto dell'applicazione del diritto di proprietà a cui i fondatori avevano sempre preteso, ma che fino allora era stato negato dall'autorità. Il diritto di fondazione è dunque nient'altro che lo stesso diritto di proprietà relativo alla fondazione, limitato sotto certi riguardi dalla legislazione statale ed ecclesiastica ([3]).

([1]) MM I, p. 138, 179; II, p. 322, 397[3]; ZEPOS t. I, p. 506, 511 ecc.

([2]) MM I, p. 179[5] ὡς ἀπὸ γονικότητος αὐτοῖς διαφέροντος; p. 423[23] λόγῳ παντελεῖ δεσποτείας ἰδιοποιήσασθαι; II p. 389 ἰδιαιτάτη detto del monastero con riguardo all'imperatrice; ZEPOS, t. I, p. 688, ὡς κτήτορες κατὰ τελείαν δεσποτείαν καὶ κυριότητα.

([3]) Pl. SOKOLOV, *Церковноимущественное право въ греко-римкой имперіи*, Novgorod 1896, p. 242 sgg. ha messo bene in rilievo la differenza che esiste fra il *ius patronatus* occidentale e il diritto di fondatore orientale. Il diritto di patronato è un privilegio concesso dalla Chiesa in cambio della fondazione di chiese o monasteri, mentre il diritto di fondatore appare come

Tali limitazioni consistevano p. e. nel divieto di usare della fondazione e dei suoi beni a scopi profani. A quanto riferisce Balsamone era anche vietato di dare in affitto i monasteri ([1]). Si trova pure nei documenti il divieto di vendere i monasteri o la parte che qualcuno possiede. Molto significativa è una decisione del sinodo costantinopolitano dell'anno 1325. Il monaco Barlaam aveva ricevuto un piccolo monastero da Giovanni Triakontaphylos e l'aveva poi ceduto al Philantropenos per la somma di 72 *nomismata*, in apparenza cedendogli tutti i diritti di fondatore che egli possedeva, in verità vendendoglielo ([2]). Il Philantropenos non tardò a mettere mano sulla terra appartenente al monastero, vi mandò dei buoi, vi piantò delle vigne, vi installò mulini e ne fece un podere. Ma il sinodo cassò questo contratto contenente una vendita vietata e stabilì che nè il Philanthropenos nè il figlio del Triakontaphylos avessero altro diritto che alla commemorazione liturgica. Lo scopo della compra era qui evidentemente illecito. Ma anche quando il monastero o la chiesa comprata non doveva servire ad usi profani, l'autorità ecclesiastica non ne ammetteva la vendita. La metà della chiesa e delle celle adiacenti dei santi martiri Teodori in Lemnos era stata data al monastero dell' Euergitis, mentre l'altra metà rimaneva presso chi aveva i diritti di fondatore, Nicola Makroducas, parente di colui che aveva costruito la chiesa. Minacciando la chiesa rovina, senza che nessuno ne avesse cura, Nicola Makroducas comprò dall'Aspras, a quanto pare *eforo* del monastero, l'altra metà del tempio, e quindi lo restaurò e lo rinnovò ([3]). Tuttavia il sinodo, pur dichiarando illecita la vendita delle cose consacrate a Dio, seppe dare una interpretazione favorevole all'azione del Makroducas e ne riconobbe i diritti.

Mentre queste decisioni non ammettono la vendita, altre sono meno rigide ([4]). Che i monasteri non raramente erano venduti ci viene mostrato dalla questione che si propone Balsamone. « Come

---

un obbligo imposto al proprietario del monastero o della chiesa nell'interesse della chiesa stessa. Oppure come dice lo stesso USPENSKIJ dopo aver citato Sokolov: « Il patronato è un sistema di diritti, il diritto di fondatore l'insieme delle limitazioni dei diritti del proprietario, il quale ha dato alla sua proprietà una speciale destinazione, Экскуссія-иммунитетъ въ Византійской имперіи, *Viz. Vrem.*, t. XXIII (1917-1922), p. 107.

([1]) Nomocanon, tit. II, c. 1, RHALLI e POTLI, t. I, p. 96 sg.

([2]) MM I, p. 138.

([3]) MM II, 322 sg.

([4]) MM II, p. 392 (chiesa).

va che i monasteri sono venduti se la Chiesa ne vieta l' alienazione? » ([1]). Il dotto canonista risponde che in queste vendite vengono ceduti soltanto i diritti che i venditori hanno sulla cosa venduta; che se questa stessa fosse venduta, sarebbe veramente sacrilegio e grave delitto. Se non andiamo errati, Balsamone intende che la vendita che lascia integra la fondazione non è illecita, mentre lo è quella che la tocca.

Da ultimo è vietato al fondatore di prendere per sè alcunchè dei redditi della sua fondazione ([2]), in relazione al principio che la cosa consacrata a Dio doveva servire esclusivamente a scopi religiosi. È però difficile dire se questo divieto fosse veramente osservato, visto specialmente che gli *efori* e i *caristicari* attingevano liberamente dagli introiti.

Dopo aver visto che il fondatore di monasteri aveva veramente la proprietà, benchè limitata, della sua fondazione, ci domandiamo ora se si può dire altrettanto del *caristicario*. I documenti parlano di donazione fatta ai *caristicari* dei monasteri, ciò che potrebbe indurci ad ammetterne la proprietà del beneficiario. Ci sembra tuttavia che i poteri del *caristicario*, visto l'insieme delle norme che li regolano, si spieghino meglio come speciali diritti di signoria, non come una proprietà limitata ([3]). Non facciamo tanto caso del divieto di sottrarre il monastero e i suoi beni allo scopo a cui fu destinato. Lo stesso vale per il fondatore e gli abbiamo pure riconosciuto la proprietà della fondazione. Più grave è che il *caristicario* riceve il monastero soltanto per la durata della sua vita o per « due o tre persone » ([4]). Dopo la morte dell' ul-

([1]) Nomocanon XIV tit.. tit. II, c. 1, RHALLI e POTLI, t. I, p. 91.

([2]) Cf. MM I, p. 231; 224 fine, 225 fine, dove viene dichiarato che i fondatori non possono toccare alcunchè dei beni della fondazione. Ma vedasi p. e. MM II, p. 392.

([3]) Così anche il NISSEN, p. 56 e lo STEINWENTER. p. 46, 48.

([4]) Vedasi GIOVANNI di ANTIOCHIA, *P. G.*, t. 132, col. 1132 C e molti altri esempi citati sopra p. 333. Si può anche rilevare che non era permesso ai *caristicari* di costituire il monastero loro concesso in dote, mentre tale modo di trasmissione non sembra esser stato vietato a chi aveva diritti di fondatore. In conformità di questa norma una sentenza emanata dal patriarca Luca Chrysoberges non ammise che un monastero concesso « a due persone » fosse dato in dote alla figlia del concessionario. A. PAPADOPOULOS-KERAMEUS,

tima persona il monastero torna alla libertà o al primo signore. Ma vi è di più: anche durante il tempo della concessione il vescovo può ad ogni momento togliere il monastero al beneficiario se questi, invece di promuoverne la prosperità, lo trascura gravemente; che anzi non vi occorre giudizio per queste misure, basta un atto amministrativo (1). Come si potrebbe spiegare ciò se egli ne avesse la proprietà? Per concludere ci sembra che il *caristicario* rassomigli più al beneficiario come lo troviamo nell'Occidente, che al proprietario.

Vi era dunque una differenza notevole fra i fondatori e i *caristicari*; gli uni avevano la proprietà, ma non il godimento, gli altri non erano proprietari, ma potevano disporre dei diritti in loro favore. In realtà però non sembra che la differenza si sia fatta sentire molto. L'uso delle designazioni di *caristicario* e di *pronoetes* per chi aveva ereditato i suoi poteri dal fondatore dimostra che si badava più alle somiglianze che alle diversità.

L'equiparazione delle due figure del *ktitor* e del *caristicario* fece grande progresso specialmente negli ultimi tempi dell'impero bizantino. I documenti parlano indistintamente di *eforo* e di *ktitor*, di *ephoreia* e di *ktitoreia;* i successori di un *eforo* fanno valere il loro *ktitorikòn dikaion* ecc. (2). Ecco come si spiega questa evoluzione. Gli *efori*, come viene spesso ripetuto nei documenti (3), avevano l'obbligo di migliorare il monastero loro concesso. Il titolo di *ktitor* era riserbato non soltanto a coloro che avevano fondato un monastero o una

'Ανάλεκτα 'Ιεροσολ. Σταχυολογίας, t. IV, S. Peterburg, 1897, p. 107. Anche l'Attaliate s'oppose a ciò che la sua fondazione fosse trasmessa in questa maniera, MM V, p. 301[18]. Dalle osservazioni però fatte da Balsamone, *Nomocanon*, tit. II, c. 1., Rhalli e Potli, t. I, p. 102 e da quelle contenute nella decisione sinodale MM I, p. 77[15], possiamo concludere che tali trasmissioni a titolo di dote non dovevano essere rare.

(1) Cf. la novella di Alessio Comneno, Zepos, t. I, p. 347; i decreti dei patriarchi Alessio I Studita, Nicola III e Giovanni IX citati sopra, p. 322. Nel 1317 il metropolita di Attalia viene autorizzato a riprendere ai loro possessori i molti monasteri alienati dalla sede metropolitana. MM I, p. 77.

(2) MM I, 138[6,10], 423[25], 424[37,38], 455[6,7], 474[9]; II. p. 305[13] e 308[20], 414[18,30], 322; V, p. 103[21,24], *Byzantion*, t. XII, p. 35[1], 58[7], 59[10].

(3) Veda sopra p. 339, nota 2.

chiesa, ma anche a quelli che l'avevano restaurato o che avevano contribuito in larga misura alla sua conservazione [1]. La concessione allargata di questo titolo doveva condurre ad equiparare il *ktitor* e l'*eforo*. Ma forse la causa che ha avuto più peso è un'altra: gli *efori* e i fondatori avevano nella realtà quasi gli stessi diritti; essi amministravano i beni dei monasteri, ne disponevano come loro pareva — sempre alla condizione di non peggiorarne lo stato — e, non raramente, si arrogavano una parte dei redditi [2]. La differenza consisteva nel fatto che gli *efori* sembra non abbiano avuto il potere di trasmettere senz'altro il monastero a chi volevano, mentre i *ktitores* potevano lasciarlo ai loro eredi. Ma anche questa differenza praticamente spesso forse scompariva. I fondatori, come gli *efori*, se non curavano la buona conservazione del monastero, perdevano i loro diritti, o almeno l'amministrazione poteva esser affidata ad un altro [3]. Ciononostante una distinzione si rileva anche dai documenti.

Il vescovo di Examilio reclamava il piccolo monastero della Vergine Santissima per la sua Chiesa, mentre due chierici della stessa chiesa affermavano che apparteneva ad essi da parte dei loro genitori [4]. Come prova fu addotto dal vescovo che il monastero era stato concesso a qualcuno da un suo antecessore; ma allorchè i suoi avversari mostrarono che esso era stato concesso affine di essere migliorato, e che il concessionario fu dimesso quando risultò che faceva il contrario, il sinodo aggiudicò il monastero ai due chierici, riconoscendo al vescovo soltanto i diritti giurisdizionali. Questo caso mostra bene la differenza che esiste pur sempre fra il diritto dell'*eforo* e quello del fondatore. Quest'ultimo rimane, pur restando sospeso per la nomina dell'*eforo*, e riappare finito l'eforato. Abbiamo infine altri documenti che ci mostrano che il diritto del fondatore perdura accanto alla costituzione di un *eforo* [5].

(1) Cf. ZHISHMAN, p. 24 sg.; MM I, p. 313; I 454 sg.

(2) Vedi le frequenti lagnanze sugli abusi che si producevano a questo riguardo, p. es. MM I, p. 77, 166/167.

(3) ZHISHMAN, p. 100 sg.

(4) MM I, p. 179.

(5) P. e. MM I, p. 454/5 e II, p. 389.

III.

Ci siamo occupati finora dei monasteri dati in beneficio a privati. Rimane ancora da vedere quale fu lo stato giuridico delle altre specie di monasteri enumerate nella bolla di Alessio I, cioè dei monasteri imperiali, patriarcali, episcopali (omessi da Alessio) e liberi.

Monasteri imperiali. — Troviamo la prima menzione di monasteri imperiali al principio del IX secolo. Nell'elenco delle malefatte dell'imperatore Niceforo, Teofane riferisce che egli aveva riscosso il *kapnikon* anche dai monasteri imperiali [1]. Nel secolo seguente Costantino Porfirogenneto racconta che gli abitanti del Peloponneso, per liberarsi da una leva, si erano offerti di dare all'imperatore mille cavalli e una certa somma di danaro. Fu ordinato allora che i monasteri imperiali, patriarcali e arcivescovili fornissero due cavalli, i monasteri dei metropoliti e dei vescovi uno, i monasteri più poveri ne fornissero uno ogni due [2]. Non fa meraviglia che i monasteri imperiali, al riparo della speciale protezione di cui godevano, si siano presa talvolta troppa libertà. Il patriarca Alessio Studita si lagna, in uno dei suoi decreti, che i monasteri imperiali e il clero imperiale accedano per le loro cause ai tribunali secolari e stabilisce che, ove continuassero a farlo, nè il vescovo del luogo nè altri vescovi conferiscano loro gli ordini, nè diano loro le *eulogie* o la comunione. Se non celebrassero l'anafora dei vescovi e rendessero loro gli altri onori, non dovrebbe essere loro dato nessun sacro ordine [3].

Ci domandiamo ora cosa siano questi monasteri imperiali. Sembra più ovvio pensare a monasteri appartenenti agli imperatori, sia che siano stati fondati da essi o diventati in qualunque modo loro proprietà. Così vogliono p. e. il Du Cange [4]

[1] *Chronographia*, ed. De Boor, p. 486-487. Zonaras dice chiaramente che *tutti* i monasteri furono sottoposti all'imposta, l. XV, c. 14, ed. Dindorf, t. III, p. 371.

[2] *De administrando imperio,* c. 52, ed. Bonn, p. 243.

[3] Rhalli e Potli, t. V, p. 29.

[4] *Constantinopolis Christiana*, lib. III, Venetiis 1729, p. 3.

e il Marin (1). Ma il Ferradou ha visto bene giudicando che questa spiegazione non è sufficiente (2). Troviamo infatti dei monasteri imperiali che sono chiamati *autodespoti*, *autexousî*, liberi. Non andiamo però d'accordo con lui quando afferma che spesso i monasteri usurparono questo titolo, basandosi sulle crisobulle loro concesse che contenevano alcuni privilegi e la promessa della protezione imperiale. Sappiamo che il titolo dipendeva dalla concessione imperiale e che i monasteri imperiali erano iscritti in una lista (βρεβίον) conservata negli archivi della *basilike sakelle* (3).

Sembra che si tratti di un monastero imperiale nel primo significato sopra menzionato, allorchè l'imperatore Teofilo concesse al suo genero, il cesare Alessio Mousele, il monastero situato a Chrysopolis, nel quale egli si era ritirato (4). Si può concludere che anche in tempi posteriori vi siano stati tali monasteri, se si ritrova nei tipici di fondazione la clausola che vieta che il monastero diventi proprietà imperiale. Però non tutti i monasteri a cui l'imperatore aveva dato del terreno da costruzione o che aveva posteriormente dotato di ricchi fondi o di altri doni, diventavano perciò proprietà imperiale. Il monastero *tôn Besson* fondato da San Lazzaro (5) per esempio, e quello dell'evangelista Giovanni di Patmo (6), benchè eretti su fondo dato dagli imperatori, sono dichiarati esplicitamente monasteri liberi. Ma poteva esserci il pericolo che la cassa imperiale o l'amministrazione finanziaria statale si basassero sulla circostanza delle donazioni per elevare pretese. Perciò nel tipico dell'Eleusa, p. e., viene stabilito espressamente che nessuno possa fondarsi sulla circostanza che il terreno fu donato dall'imperatore per reclamare il monastero per lui (7). Nei tipici posteriori gli imperatori dichiarano che il monastero da

(1) *Les moines de Constantinople*, Paris 1897, p. 44 sg.

(2) *Des biens des monastères à Byzance*, Bordeaux 1896, p. 99 sgg.

(3) Così fu prescritto nella crisobulla dell'imperatore Costantino X Duca per il monastero di Sant'Andrea presso Salonicco, *Actes de Lavra*, num. 28, §§ 33-37, p. 73. Il vescovo non doveva avere nessuna potestà sul monastero. Cf. anche Zepos, t. I, p. 677 e 681 (monastero *toû Vrontochiou*).

(4) *Theophanes Continuatus*, lib. III, 18, ed. Bonn., p. 108/109.

(5) *Acta Sanctorum*, Novembris, t. III, p. 584 E.

(6) MM VI, p. 44 sgg.

(7) *Izv. Russk. Arch. Ist.*, t. VI, p. 90.

loro fondato è libero e *autodespoton:* così Giovanni Comneno nel tipico del « Pantocrator » (1), Michele VIII nei tipici dei monasteri di San Demetrio (2) e dell'Arcangelo Michele (3). Molto interessante è l'esempio del monastero di San Giorgio *tôn Manganon,* eretto dall'imperatore Costantino Monomaco con straordinaria magnificenza (4) e i cui documenti che ne attestavano la libertà e l'autonomia, erano stati affidati dall'imperatore a Leichudes. Racconta Zonaras come l'imperatore Isacco Comneno, sempre avido della proprietà monastica, riuscì a impadronirsi dei ricchi possedimenti di quel monastero, che gli davano naturalmente nell'occhio (5). Fece eleggere Costantino Leichudes patriarca; però, immediatamente prima della consecrazione, lo chiamò a sè e gli manifestò essergli noti alcuni atti della sua vita passata che lo rendevano indegno, secondo i canoni, dell'ufficio di patriarca; promise di tacere se avesse ricevuto i documenti relativi al monastero di San Giorgio. Non restò altra scelta al patriarca eletto che arrendersi al volere dell'imperatore.

Altri monasteri non appartenevano personalmente all'imperatore, ma allo Stato ed erano sottoposti alla *sakelle*. Alessio I parla nella sua novella dei monasteri *toû demosiou* (6).

Dal principio del secolo IX troviamo poi monasteri imperiali che non appartenevano all'imperatore: p. e. i due grandi monasteri del Sakkoudion e dello Stoudios, ambedue non fondati da imperatori e mai stati proprietà imperiale, se pure Anastasio Bibliotecario ha ragione di chiamarli imperiali (7). Abbiamo già parlato del tributo imposto da Niceforo ai *pareci* dei monasteri imperiali. Non sembra che qui si tratti

(1) Dmitrievskij, p. 700.

(2) *Christianskoe Čtenie,* 1885, t. II, p. 543 sg.

(3) Dmitrievskij, p. 724.

(4) Cf. R. Janin, *Les églises byzantines des saints militaires,* Echos d'Orient t. 33 (1934) p. 169 sgg.

(5) Ioannes Scylitzes, ed. Bonn., p. 644/645; Ioannes Zonaras, *Epitome hist.,* lib. XVIII, c. 5, ed. Dindorf, t. IV, p. 194.

(6) Zepos, t. 1, p. 347. Sulla competenza della *sakelle* e la distinzione fra beni dello Stato, beni della corona e beni privati dell'imperatore vedasi, F. Dölger, *Beiträge zur Geschichte der byzantinischen Finanzverwaltung,* Leipzig 1927, pp. 14 sg., 46 sg., 69.

(7) *P. L.,* t. 129, col. 729.

di monasteri che appartenevano all'imperatore; se così fosse stato, la misura del tributo non sarebbe stata considerata ingiusta e non avrebbe eccitato tanta attenzione (¹). I *pareci* degli altri monasteri dovevano senza dubbio pagare la stessa imposta. Se lo storico rileva che i monasteri imperiali vennero sottomessi a questo tributo (come gli orfanotrofi, gli asili per i viaggiatori, per i vecchi e le chiese) è perchè fino allora erano andati esenti da tale imposta, grazie ai loro privilegi e alla speciale protezione di cui godevano.

Molto istruttiva è una iscrizione trovata nel Peloponneso, che ci informa come un monastero appartenente ad una persona privata poteva diventare imperiale. Il monaco Nicodemo aveva costruito un ponte sul fiume Ire ed accanto una chiesa e un monastero (²). Dietro sua domanda l'imperatore Costantino VIII (1025-1028) dichiarò il tutto *autexousion* e stabilì che fosse a lui sottoposto e in sua vece allo *stratego* del luogo: l'egumeno doveva essere nominato con la loro approvazione e in caso di necessità anche deposto, mentre nè il patriarca nè il clero di Costantinopoli non eserciterebbero alcun potere sulla fondazione. Benchè non venga espressamente designato con tal nome, non vi è dubbio che si tratta di un monastero imperiale. Lo stesso si dica in generale dei monasteri fondati dagli imperatori e di quei monasteri che sorsero sotto la protezione speciale dell'imperatore.

In principio nei documenti ufficiali il titolo di monastero imperiale apparisce più raramente (³). A partire da Michele Paleologo

(¹) Theophanes, *Chronographia*, ed. De Boor, p. 486 sg.

(²) Aug. Boeckh, *Corpus Inscript. Graec.*, vol. IV, n. 8704. Per quanto riguarda l'interpretazione vedasi N. Skabalanovič, *Византійское государство и церковъ въ XI вѣкѣ*, St. Peterburg, 1884, p. 435.

(³) Si parla piuttosto della σεβάσμια o ἱερὰ o εὐαγεστάτη μονή, per esempio Alessio I del monastero di Patmo, MM VI, $48^{8,26}$; Irene, MM V, p. 327, titolo; *Actes de Lavra,* num. 39, § 5, p. 105. Cf. anche MM VI, 112^{28}, 117^{7}, 119^{19}, 196^{17}, 197^{27}, 199^{6}, IV 146^{23}, 238^{25}, 320^{17}. Si chiama invece monastero imperiale il monastero *tês lakapes* (novella di Niceforo Foca) Zepos, t. I, p. 247; il monastero di Sant'Andrea *tôn Peristeron,* (897) *Actes de Lavra* num. 1 § 11, p. 2; idem (941), num. 3 § 11, p. 8; idem (1060), num. 28, § 37, p. 73; il monastero della Grande Lavra (993), *ibid.* num. 12, p. 33^{8}; num. 13, p. 36^{5} il monastero degli Amalfitani (1081), *ibid.* num. 35, p. $91^{13,17,39}$ ecc.; idem (1081) num. 36, p. $95^{4,22,77}$. Vedi anche Trinchera, p. 35^{11} (1035).

troviamo l'espressione ἡ μονὴ τῆς βασιλείας μου (1). Nello stesso tempo negli atti non provenienti dalla cancelleria imperiale e nei contratti si parla senz' altro di monasteri imperiali (2). Un criterio per determinare se un monastero era imperiale, è l'indipendenza da ogni altra autorità; ma neppure questo criterio è sufficiente. Senza voler anticipare ciò che diremo più avanti, rileviamo, per quanto risulta da un esame superficiale, che dei monasteri dell'Athos alcuni vanno designati come imperiali, altri no (3). Accade che il medesimo monastero venga detto ora imperiale, ora patriarcale. In ogni caso vediamo che i monasteri imperiali furono costituiti tali con apposito atto imperiale. Esisteva un elenco ufficiale dei monasteri imperiali, in cui furono iscritti i nomi dei monasteri dichiarati tali, come vediamo dal caso del monastero di Sant'Andrea *toû Peristerou* (4). Anche gli imperatori Andronico II e Michele IX, suo figlio, dichiararono in due crisobulle il monastero *toû Vrontochiou* imperiale e da annoverarsi fra i monasteri imperiali (5). L'autorità patriarcale viene rispettata, come si vedrà in appresso, ma il nuovo *egumeno*, dopo aver ricevuto la benedizione abbaziale dal patriarca, riceverà l'investitura dall'imperatore col bastone pastorale in segno che il monastero è imperiale e deve annoverarsi fra gli altri monasteri imperiali. Quest'ultima prescrizione concorda coll'indicazione data dal Pseudo-Codino (6), il

(1) P. e. MM VI, p. 202^{10}, 210^{10}, 219^{4}; MM IV, 26^{28}, 272^{13}, 29^{12}; *Actes de Chilandar*, n. 22, *Viz. Vrem.* XVII, App., p. 49; num. 110, p. 227; n. 138, p. 292; n. 150, p. 315 (basilike m.) *Actes du Pantocrator*, Viz. Vrem.. t. X, 1903, n. VIII, p 19 ecc. ecc. Questa espressione si trova però già benchè raramente nei secoli anteriori, p. e. *Actes de Xenophon*, Viz. Vrem. t. 10, App. I, p. 2196 (1083) e anche nella crisobulla spuria per il monastero Xeropotamou, Zepos t. I, p. XXXII^{41}.

(2) MM I, p. 135, 141; IV, p. 265, 319; *Actes de Chilandar*, Viz. Vrem. t. XVII, 1910, p. 186, n. 86^{2}, p. 199^{9}, 216^{8}, 218^{11}, 221^{2}, 232^{3}, 247^{23}, 250^{4}, 250^{4} (mon. toû Chortaitou), 272^{2}, 307^{1}, 310^{5}, 343^{14}; *Actes d'Esphigmenou*, Viz. Vrem. t. XII (1906), p. 10^{34}, 15^{5}, 34^{6}, 42^{2} ecc. *Actes de Xenophon*, Viz. Vrem. t. X, App. I, n. II^{6}, p. 29; n. $VI^{5\ 145\ 209}$, p. 43 ,47, 49; (Lavra); n. VII^{5} p. 50 ecc.

(3) Si trova la designazione di imperiale applicata ai monasteri della Lavra, degli Amalfitani, di Chilandar, Pantokrator, Esphigmenou, Vatopediou, Docheiariou, ma non, a quanto pare, dello Zographou.

(4) *Actes de Lavra*, num. 28, § 37, p. 73.

(5) Zepos, t. I, p. 676 sg., 680 sg.

(6) *De officiis Magnae Ecclesiae*, ed. Bonn. c. 20, p. 105. Egli parla dei *kathegumeni* dei ἐντίμων μοναστηρίων.

quale dimostra che i monasteri imperiali dovevano costituire un gruppo ben determinato (1).

Monasteri patriarcali. — I rapporti fra i monasteri e il patriarca di Costantinopoli potevano esser di diversa specie. Vi erano monasteri che appartenevano alla Grande Chiesa nella stessa guisa che i metropoliti ed i vescovi avevano i loro propri monasteri; in questo caso il patriarca aveva naturalmente tutti i diritti degli altri proprietari di cose sacre. Oppure erano monasteri situati nella diocesi di Costantinopoli, p. e. i monasteri della capitale stessa. Rispetto a questi monasteri il patriarca aveva gli stessi diritti che il vescovo aveva riguardo ai monasteri del suo territorio. Finalmente vi erano monasteri i quali, ancorchè fossero situati fuori della diocesi patriarcale, erano stati fondati con lo *stauropegio* patriarcale, vale a dire che agli inizi della costruzione era stata fissata nelle fondamenta la croce patriarcale. Tali monasteri erano indipendenti dal vescovo del luogo e dal metropolita e sottomessi direttamente al patriarca, il quale vi esercitava i diritti che di per sè sarebbero spettati al vescovo del luogo. Essi erano sotto la sorveglianza del patriarca, dovevano fare la commemorazione di lui nella liturgia e pagare una tassa, il *kanonikon* (2). Quale primo esempio di tale esenzione viene citato generalmente quello raccontato nella vita di Teodoro Sykeotes. Avendo costui pregato l'imperatore di liberare il suo monastero dalla sopraintendenza del vescovo locale, l'imperatore lo prese sotto la sua protezione e lo sottopose alla Grande Chiesa (3). Non si tratta quindi qui del privilegio *stau-*

(1) Anche il monastero della Trasfigurazione nel monte Sagmata nella Beozia vien dichiarato esplicitamente imperiale in una crisobulla che porta il nome di Alessio I Comneno. MM V, p. 253. Ma oggi è universalmente riconosciuto che si tratta di una falsificazione. Cf. ibid., p. 462 sgg.; DÖLGER, *Regesten*, n. 1228.

(2) I principali diritti del patriarca nei monasteri immediatamente a lui soggetti sono i seguenti: l'ordinazione dei sacerdoti e diaconi, la benedizione dell'*egumeno*, la correzione degli errori spirituali, l'*anafora* del suo nome, il *kanonikon*, cf. MM IV, p. 305; MM I, p. 103; RHALLI e POTLI, t. V, p. 110.

(3) *Vita Theodori Siceoti*, ed. Theophilos JOANNOU, Μνημεία ἁγιολογικά, Venetiis 1884, p. 437, num. 82.

ropegiaco propriamente detto. L'uso di questa prerogativa però era già assai diffuso nel secolo IX, perchè leggiamo nell'Epanagoge che il patriarca di Costantinopoli ha il diritto di fissare la sua croce anche negli altri patriarcati dove non aveva già avuto luogo questa cerimonia (1). Dalla vita di San Paolo giuniore sappiamo che nella prima metà del secolo X esistevano già parecchi monasteri patriarcali sul monte Latros presso Efeso, senza dubbio monasteri *stauropegiaci* (2). Da poco dopo è datato il *sigillion* del patriarca Polyeuktos che dichiara *stauropegiaco* un monastero della B.ma Vergine Maria nel Peloponneso, vietando al vescovo di entrarvi e di occuparsene (3). I secoli posteriori ci forniscono molte notizie su questo privilegio del patriarca, ma anche sulla resistenza che esso trovava presso i vescovi. I patriarchi si risolvettero finalmente, alla fine del XII e al principio del XIII secolo, di stabilire alcune norme su tale materia, di modo che molti abusi furono tolti (4). L'abolizione dei diritti *stauropegiaci* del patriarca di Costantinopoli decretata da Michele Paleologo durante la sua lotta col patriarca Giovanni Beccos non ebbe effetto (5). Divenne regola che anche i monasteri e le chiese erette con *stauropegio* vescovile potevano in seguito essere dichiarate patriarcali (6). Un monastero diventato *metochion* di un altro monastero, conservava lo stato giuridico in cui si trovava prima, di modo che c'erano monasteri patriarcali con *metochi* sottomessi al vescovo e monasteri vescovili con monasteri dipendenti che facevano la commemorazione del patriarca e gli pagavano il *kanonikon* (7). Si dànno anche dei casi in cui il patriarca, pur dichiarando un monastero *stauropegiaco*, lasciava l'*anafora* ed il *kanonikon* al vescovo come prima (8).

(1) Tit. III, § 10, Zepos, t. II, p. 243.
(2) *Analecta Bollandiana*, t. XI, c. 13, p. 42.
(3) MM V, p. 250 sg.
(4) Veda E. Herman, *Das bischöfliche Abgabenwesen im Patriarchat von Konstantinopel*, in questa rivista, t. V (1939), p. 449 sgg.
(5) Georgius Pachymeres, *De Michaele Palaeologo*, lib. VI, 11, edizione Bonn., t. I, p. 452.
(6) Cf. MM II, p. 156.
(7) Cf. MM VI, p. 205.
(8) MM V, p. 103.

Altre volte il monastero era dichiarato patriarcale perchè il patriarca ne prendeva la curatela [1].

Dal principio del XIII secolo i documenti in nostre mani ci mostrano che il titolo di «patriarcale» si trova dato sempre più frequentemente a monasteri imperiali; talvolta è aggiunto a quello di imperiale, tal'altra lo sostituisce addirittura [2]. Sia che si tratti di monasteri originariamente imperiali e indipendenti, sia che gli imperatori posteriori abbiano concesso fin dal principio che il monastero sia sottoposto anche al patriarca, abbiamo in ogni caso la prova che l'influenza del patriarca negli ultimi secoli dell'impero si fa sentire più di prima, quando gli imperatori non raramente escludevano l'autorità patriarcale dai loro monasteri.

Monasteri vescovili. — Già il concilio di Calcedonia aveva sottoposto i monasteri all'autorità del vescovo. Per l'erezione di un monastero o di un oratorio era richiesto il consenso del vescovo del luogo [3], la quale prescrizione fu accolta da Giustiniano nel diritto civile [4]. Anche dopo finita la costruzione i monasteri rimanevano sottoposti alla sorveglianza del vescovo [5]. Queste leggi passarono più tardi al Nomocanone di XIV titoli [6] e, almeno in parte, ai Basilici [7]. Il can. 1 del 1 e 2 concilio insiste particolarmente sulla necessità del consenso vescovile volendo forse Fozio, come si è pensato, tenere a bada con questa misura i monaci in gran parte ostili alla sua autorità.

Mentre le leggi non si stancano di ripetere che i monasteri dipendono dal vescovo, la lettura delle vite dei Santi potrebbe dare l'impressione contraria. Si può eccepire che i particolari giuridici della fondazione di un monastero non interessano gli agiografi, avidi sopratutto di gesti ascetici straordinari e di miracoli sorprendenti. Si deve anche rilevare che

(1) MM II, p. 71.

(2) Vedasi più avanti p.370 sg.

(3) Can. 4.

(4) Nov. 5, c. 1; Nov. 67. c. 1; Nov. 131, c. 7. Cf. W. Nissen, *Regelung* p. 15 sg.; Zhishman, p. 21.

(5) C. I. 3. 43 (44) § 8, 9; h. t. 39 (40); Nov. 5 epil.; Nov. 133, c. 2; Nov. 137, c. 5; Knecht, *System des just. Kirchenvermögensrechtes*, p. 58.

(6) Tit. III, cap. 14; tit. XI, cap. 1.

(7) *Basilica*, lib. V. 3. 8; lib. IV. 1. 21, 24; lib. III. 1. 18.

molti fra gli insigni fondatori di monasteri diventano tali contro volontà o almeno senza la loro previsione. Essi si ritirano in un luogo deserto per dedicarsi alla preghiera e alla mortificazione; a poco a poco dei discepoli si aggruppano intorno ad essi e alla fine ecco formato un grande monastero. È quindi comprensibile che non si sia domandato fin dal principio il permesso del vescovo; verrà in seguito il momento di farlo quando i monaci dovranno indirizzarsi a lui, oppure il vescovo stesso finirà col riconoscere, almeno tacitamente, la nuova comunità.

Troviamo anche nelle vite dei Santi alcune indicazioni di questo genere. Prima di ascendere la colonna, San Luca lo stilita ne chiede il permesso con le lagrime agli occhi al vescovo di Calcedonia, e questi gli impartisce la sua benedizione recitando le preghiere usuali (1). È vero che qui non si tratta di un monastero, ma quest'esempio dimostra quale autorità il vescovo esercitava in genere sui monaci della sua diocesi. San Nicola *egumeno* del monastero dello Studios prende, nella lotta fra Ignazio e Fozio, le parti del primo; costretto perciò a lasciare il monastero, ne fonda con i suoi monaci fedeli un altro nella casa donatagli da un suo devoto. Ma Fozio, avendone avuto notizia, lo costrinse a tornare nel suo antico monastero (2). Avendo rinunciato al vescovado di Mileto, San Niceforo si diede alla vita contemplativa e prese dimora nella diocesi di Anea (Asia Minore) col permesso del vescovo del luogo, il quale gli promise la metà della diocesi. Ma la benevolenza si mutò presto in ostilità ed il vescovo caccia il Santo che si ritira su di un monte (3). Sant' Eutimio, dopo aver fondato un monastero per monaci ed uno per donne, chiama l'arcivescovo di Salonicco per benedirne la chiesa (4).

Più ricca di particolari che non le altre è la vita di San Lazzaro del monte Galesio († 1043) (5). Dopo lunghi viaggi il Santo aveva fatto costruire una colonna presso l'oratorio di Santa Marina, dove i discepoli, che presto si erano schierati intorno a lui, eressero

(1) *Vita S. Lucae stylitae*, ed. VANDERSTUYF, Patrologia Orientalis, t. XI, p. 217, nota 2.

(2) *Vita S. Nicolai studitae*, Analecta Bollandiana, t. 41, p. 308.

(3) *Vita S. Nicephori*, Analecta Bollandiana, t. 14, p. 147.

(4) *Vie de S. Euthyme le Jeune*, ed. L. PETIT, Revue de l'Orient chrétien, t. VIII (1903) p. 202.

(5) *Acta Sanctorum*, Novembris t. III, p. 502-588.

un monastero mercè doni dei benefattori; lo stesso metropolita di Efeso dette loro un campo (1). Quando, dopo qualche tempo, San Lazzaro si ritirò sul Monte Galesio, il metropolita gli ordinò per lettera di tornare al monastero di Santa Marina (2). Lazzaro ubbidì, ma partito il metropolita per la capitale, egli si ridusse nuovamente sul Monte Galesio fondandovi nel corso degli anni tre monasteri. Senonchè dopo molto tempo, alcuni uomini malevoli accusarono Lazzaro presso il metropolita, eccitandolo a cacciarlo dal monte. Lazzaro allora, spinto dai discepoli, mandò una legazione all'imperatore per chiedere di essere liberato dall'autorità del metropolita. Ma un monaco traditore scoperse questo divisamento al metropolita, il quale fece prendere i messi di Lazzaro e punirli duramente. Pregato dai suoi monaci, alfine il Santo si decise a costruire un monastero su terreno dato dall'imperatore (3). (Malauguratamente i fogli del manoscritto relativi a questa fondazione sono andati perduti). Più tardi i monaci spinsero Lazzaro a trasferirsi in questo monastero chiamato *tôn Besson;* (secondo il tipicon 200 monaci e più vi trovavano posto, mentre i tre monasteri sul monte ne contenevano uno 40 e gli altri due 12 ciascuno) l'imperatore stesso, Costantino Monomaco, lo aveva invitato ad andarvi appartenendo il monte alla metropoli (4). Si direbbe a primo intuito che questa espressione indichi che il monte fosse proprietà del metropolita; ma la cosa non ci sembra probabile. Il monte era selvaggio e incolto; inoltre non solo Lazzaro vi aveva costruito i suoi monasteri, ma anche altri vi erano passati e vi avevano abitato senza che mai sorgessero questioni circa la proprietà del metropolita. Allorchè Lazzaro mandò i suoi monaci a Costantinopoli si trattava di liberare il monastero dall'autorità del vescovo; se si fosse trattato di proprietà del metropolita, non avrebbe potuto domandare così facilmente che il suo monastero se ne rendesse del tutto indipendente. La difficoltà non consisteva adunque nel fatto che i monasteri fossero costruiti su terreno appartenente alla chiesa di Efeso, ma che erano sottoposti alla giurisdizione del metropolita. Per questa ragione i monaci inducono Lazzaro a cercare un ἐλεύθερον τόπον ove costruire un monastero (5). Lazzaro soddisfa a queste do-

(1) *Ibid.*, 520 A.

(2) *Ibid.* 526.

(3) *Ibid.* 582.

(4) *Ibid.* p. 584 E: « ..διὰ τὸ μὲν ὄρος ὑπάρχειν τῆς μητροπόλεως Ἐφέσου »; ibid. « ..διὰ τὸ εἶναι τὸν τόπον τῆς μητροπόλεως ».

(5) *Ibid.* p. 582 D.

mande fondando quello *tôn Besson*. Troviamo che dopo la sua morte alcuni monaci vogliono portarne la salma in questo monastero, temendo che il metropolita di Efeso non si impadronisca dei monasteri (1). Tale timore si capisce soltanto se si suppone che per essi il luogo dove si trovava il corpo del Santo era il centro della sua fondazione. Ma se il luogo si trovava sotto la giurisdizione del metropolita, costui poteva aver sempre pronto un pretesto per immischiarsi negli affari dei monasteri.

Da questo racconto così vivace e ricco di particolari vediamo che l'autorità del vescovo non è più limitata al consenso necessario per la fondazione, alla sorveglianza, e cioè alla sfera spirituale, ma si estende anche alla parte materiale; se i monaci di San Lazzaro cercano con tanta insistenza di sottrarsi all'autorità del metropolita, gli è perchè temono che dopo la morte del fondatore, egli non si impadronisca di tutto il monastero. Nei tempi infatti di cui trattiamo l'autorità del vescovo relativamente ai monasteri è di molto cresciuta. Nei secoli antecedenti i vescovi avevano bensì avuto la sopraintendenza dei monasteri situati nella propria diocesi, ma non il diritto di servirsi dei loro beni per le proprie necessità. Il canone 4 del II concilio di Nicea aveva ripetuto che non fosse lecito al vescovo di chiedere ai vescovi, chierici e monaci a lui sottomessi, nè oro, nè argento, nè altra cosa di valore. Ma alla fine del X secolo i vescovi sogliono esigere dai monasteri ogni specie di prestazioni. Esiste un *tomos* del patriarca Sisinnio (996-998) il quale si oppone che i vescovi richiedano dai monaci a titolo di imposta (*kanonikon*) oro o frumento o orzo o vino o bestiame (2), ma l'opposizione del patriarca era destinata all'insuccesso; l'imposta del *kanonikon* diventerà presto generale. Ma i vescovi non si accontenteranno di ciò, cercheranno anzi di aumentare i loro diritti.

L'imperatore Basilio II ci ha lasciato notizie molto interessanti sulla maniera di procedere dei vescovi. Accadeva che nei villaggi di contadini liberi qualche uomo pio si costruiva una cella per condurvi

(1) *Ibid.* p. 588.

(2) Grumel, num. 808; Herman, *Das bischöfliche Abgabenwesen im Patriarchat von Konstantinopel*, questa rivista, t. V, p. 449.

vita di monaco ([1]), gli si univa qualche compagno, si erigeva poi anche un oratorio. Dopo la morte del monaco il metropolita o il vescovo mettevano le mani sulla chiesa attribuendole la qualifica di monastero e se ne appropriavano essi stessi, oppure la concedevano a qualche nobile. L'imperatore disapprova energicamente questa maniera di procedere. I beni e la cappella devono essere di proprietà del villaggio, nè è lecito al vescovo richiedere l'imposta usuale nè altra cosa. Se alcuni monaci hanno ivi fissato la loro sede, il vescovo avrà soltanto l'anafora, il diritto di ordinarli e di punire i delitti. Basilio eccettua soltanto il caso che la cappella abbia ricevuto un dono dall'imperatore, benchè ciò neppure allora sia del tutto giusto. Ma se il monastero fosse aumentato e contasse almeno 8 o 10 monaci ben provvisti per le loro necessità, dovrebbe essere sottomesso al metropolita o al vescovo — anche se per sè non sia giusto — e costui potrebbe donarlo o concederlo a chi volesse. Questo varrebbe però soltanto per i monasteri già esistenti, non per i futuri.

Rileviamo da questa novella che i vescovi non solo non si contentavano di richiedere imposte dai monasteri, ma che li trattavano quasi fossero loro proprietà. Si comprende ora meglio ciò che si era detto sopra circa le concessioni fatte ai *caristicari*.

Possiamo ancora completare questo quadro con qualche altra indicazione. Apprendiamo, p. e., che il metropolita di Alania, allorchè era in viaggio verso la capitale, aveva il diritto di domandare certe prestazioni al monastero di Sant'Epifania a Kerasus ([2]). Ma avendo aggiunte nuove domande, fu respinto dal patriarca Sisinnios, il quale dichiarò essere suo diritto esigere dal monastero 12 misure di vino e 24 libbre di formaggio, ma non l'alloggio o altre cose per i suoi compagni. Rileviamo ancora che i chierici della diocesi riuscirono, dopo la morte del metropolita, a sorprendere la buona fede dell'imperatore e a farsi ascrivere persino la proprietà del monastero!

Simili diritti vengono menzionati dal patriarca Alessio ([3]). Alcuni monasteri avevano fatto ai metropoliti certe prestazioni, p. e.,

([1]) Zepos, t. I, p. 267 sgg.

([2]) G. Ficker, *Das Epiphanios-Kloster in Kerasus und der Metropolit Alaniens*, Byz.-Neugriechische Jahrbücher, t. III (1922), p. 92-101.

([3]) Rhalli e Potli, t. V, p. 30.

avevano fornito dei *monoprosopa* [1] o il vitto per i giudici o per gli esattori ecc.: il patriarca ordina che queste prestazioni vengano restituite. Ma appare specialmente dai decreti di Alessio che il mantenimento del vescovo e della curia vescovile era assegnato in gran parte ai monasteri della città vescovile e delle vicinanze, i quali gli servivano da abitazione e gli fornivano il vitto. Che il contributo dei monasteri ai bisogni dell'amministrazione diocesana dovesse essere considerevole, lo apprendiamo anche dalle frequenti lagnanze sul misero stato della diocesi a cagione delle concessioni di monasteri fatte da un metropolita antecessore [2].

Possiamo adunque concludere che metropoliti e vescovi, almeno dalla fine del X secolo, si arrogarono sui monasteri diritti prima sconosciuti, prendendo una parte dei redditi per sè o donandoli ad altri [3]. Anche nei secoli posteriori troviamo esempi di tale modo di agire dei vescovi. Notiamo, p. e., il contratto concluso tra il metropolita di Mitilene e Manuele Xeros, secondo il quale, in contraccambio della concessione di un monastero « a due persone », il beneficiario si obbliga a versare annualmente 20 *nomismata*, dieci al metropolita stesso e dieci ad un suo parente (1225) [4]. D'altra parte però non mancano le voci che negano al vescovo il diritto d'impadronirsi dei beni dei monasteri. Lo dice chiaramente Balsamone nel commentario al can. 1 del sinodo 1° e 2° [5]. Nello stesso senso si dichiara il patriarca Giovanni XIV (1342)

(1) Si tratta del mantenimento di una persona, imposta dal governo ai monasteri. Cf. le crisobulle che concedono fra altre anche l'immunità da questa onere, p. e. Costantino IX per la Nea Mone, ZEPOS, t. I, p. 617 [25]. Vedasi anche MM V, p. 137 [12].

(2) Vedasi a p. 321/322.

(3) Interessante è l'enumerazione delle diverse specie di monasteri fatta dal metropolita Niceta di Salonicco (prima metà del sec. XII). Egli distingue monasteri che appartengono alla diocesi, monasteri che servono da abitazione del metropolita (ὡς ἐνδιαίτημα τοῦ μητροπολίτου), monasteri che non possono esser dati in dono (ἀδώρητον), monasteri i cui redditi vanno alla metropolia (è qui aggiunta la frase: come è spesso il caso), RHALLI e POTLI, t. V, p. 383.

(4) MM I 125. Il patriarca riconosce la legittimità del contratto, *ibid.*, p. 122.

(5) RHALLI e POTLI, t. II, p. 651. Il dotto canonista dice cautamente: « io credo », mostrando così che la sua opinione non era divisa da tutti.

in una controversia sorta fra il metropolita di Chio e un Costantino Prasinos: che il metropolita ha i diritti spirituali, il *mnemosynon* e il *kanonikon* dei monasteri della sua diocesi, ma che i redditi dei monasteri devono servire al loro miglioramento e che il metropolita non ha nessun diritto di attingere ad essi (1). Benchè perduri l'istituto dell'*eforia* e le concessioni dei monasteri, i nostri documenti ci dànno l'impressione che si resiste più decisamente alle esigenze dei vescovi.

Monasteri liberi e autodespoti. — Quando i vescovi incominciarono a pretendere diritti sempre maggiori sui monasteri, i fondatori che non volevano veder finire la loro fondazione nelle loro mani, erano costretti a cercare nuove vie per assicurarne l'esistenza. Il mezzo più sicuro era di sottrarre interamente i monasteri all'autorità del vescovo. A partire dalla fine del X secolo anche altri incominciarono ad insidiare l'indipendenza dei monasteri. Si doveva dunque esplicitamente escludere che un dato monastero potesse passare sotto il dominio altrui. Vediamo così sorgere i monasteri liberi e *autodespoti*. Già una crisobulla dell'imperatore Romano I (919) confermava i privilegi dei monaci dell'Athos prescrivendo che la loro sede fosse libera da ogni servitù, esazione, danneggiamento da parte dei vescovi o dei governatori, come era stato in un primo tempo (2). Più chiaramente parla la crisobulla di Niceforo Foca, emanata in favore della Lavra di Atanasio. Egli chiama già il monastero *autodespoton* e *autexousïon*, stabilendo che nè il patriarca, nè il *sakelliou*, nè altra persona, possa arrogarsi diritti sul monastero, il quale non resta soggetto ad altri che all'imperatore (3). Più tardi la dichiarazione d'indipendenza ritorna in tutti i tipici e diventa formula. Il divieto è seguìto generalmente da maledizioni ed impreca-

(1) MM I, p. 231.

(2) Kirsopp Lake, *The early days of monasticism on Mount Athos*, Oxford 1909, p. 102.

(3) Cf. le citazioni contenute nel *kanonikon* di Atanasio, Meyer, p.109[7] sgg. — Sarebbe da citare ancora la crisobulla di Romano I per il monastero Xeropotamou (924), in cui l'imperatore minaccia chiunque osasse ὑποτάξαι αὐτήν (il monastero) τινι ἀξιωματικῷ προσώπῳ, Zepos t. I, p. XXXII. Ma oggi quasi tutti i dotti rigettano questo documento come spurio. Vedi però Dölger, *Regesten* n. 600.

zioni pronunciate contro coloro che osassero violare quanto è stabilito; neanche le autorità supreme dello Stato o della Chiesa vengono risparmiate, nel caso che agissero contro la libertà del monastero.

Dobbiamo adesso vedere quale sia il significato delle espressioni: *autexousion, eleutheron, autodespoton,* ecc. Esse si riferiscono non soltanto a monasteri, ma talvolta anche a persone. Così viene stabilito nella Peira, che le leggi e i canoni non tolgono τὰ τῆς αὐτοδεσπότου ἐξουσίας, volendo dire che le leggi e i canoni non si oppongono a ciò che i monasteri appartengano a privati ([1]). San Cristodulo nel codicillo al suo testamento nomina suo figlio spirituale κύριον καὶ αὐτεξούσιον per indicare che gli lascia il monastero come a proprietario ([2]). Ma nei tipici queste espressioni vengono usate per il monastero stesso, volendo dire che il monastero è indipendente e non solo che non appartiene a nessuno, ma che altresì nell'avvenire non potrà essere posseduto in proprietà da nessuno. Anzi non solo viene esclusa la proprietà, ma ogni diritto di signoria, « esso non può essere oggetto di diritti nè da parte dell'imperatore, nè di persone ecclesiastiche, nè di persone private ». In alcuni tipici questo risulta particolarmente chiaro dall'opposizione che si fa ai *caristicari* ([3]). Il fondatore del monastero vuol assicurargli la perfetta indipendenza ed autonomia economica. Talvolta viene dichiarato espressamente, che il *kathegumenos* non deve render conto a nessuno della sua amministrazione, ma a Dio solo. Allorchè il monaco Cristodulo fu accusato presso il patriarca a causa dell'amministrazione del monastero *toû Stylou,* egli si difese richiamando l'attenzione del patriarca sul fatto che il monastero era stato sottoposto dal suo fondatore, San Paolo, a Dio solo, che nessun *egumeno* aveva mai dovuto rendere ragione del suo governo e che il monastero non era mai stato trattato come gli altri monasteri sottoposti alla Chiesa ([4]). Nei tempi posteriori viene stabilito, p. e., nel tipico del monastero di San Giovanni Battista presso Serrai, che il vescovo non ha nessun diritto di richiedere la resa dei conti degli introiti e delle spese ([5]).

([1]) Πεῖρα, tit. 15, § 4, Zepos, t. IV, p. 50.
([2]) MM VI, p. 86 [17].
([3]) Vedasi p. e. a p. 336.
([4]) MM VI, p. 18.
([5]) *Byzantion,* t. XII, p. 42.

La qualità di monastero libero e *autodespoton* non escluse però che il monastero godesse in maniera speciale della protezione dell'imperatore o del patriarca e che facesse parte della categoria dei monasteri imperiali o patriarcali. Anzi molti monasteri si trovano in questa condizione ([1]).

Dopo aver passato in rassegna le diverse specie di monasteri, rimane da vedere quale era l'autorità spirituale che il vescovo del luogo e il patriarca potevano esercitare sopra di loro.

È certo che non soltanto nei monasteri direttamente soggetti alle diocesi, ma anche nei monasteri appartenenti a persone private (fondatori) il vescovo esercitava liberamente, almeno in teoria, la sua giurisdizione. I diritti reciproci dei vescovi e dei fondatori vengono chiaramente determinati in una decisione del patriarca Giovanni IX (1342) ([2]).

È più difficile dire come l'autorità del vescovo si faceva valere nei monasteri concessi a persone private. Essa, per il fatto della concessione, non era sospesa e tanto meno tolta. Ma le lagnanze, di cui abbiamo sentito l'eco più sopra, ci dimostrano che spesso il suo intervento non era possibile ([3]).

A noi però interessa in modo speciale la questione della giurisdizione vescovile sui monasteri liberi. A chi legge le forti espressioni dei tipici, potrebbe sembrare che essa venga esclusa dai fondatori. Per quanto il materiale poco abbondante ci imponga una certa riserva, crediamo tuttavia di poter constatare anche qui una evoluzione.

Nei primi tempi ogni intervento del vescovo nei monasteri liberi veniva spesso escluso specialmente quando si trattava di fondatori potenti. Così l'imperatore Costantino Monomaco dichiarò esser lecito ai monaci della Nea Mona di far consacrare la loro chiesa e

([1]) Vedasi p. e. i monasteri dell'Athos, di Patmo, del Pantokrator, di San Michele ecc. e molti altri di cui abbiamo i tipici.

([2]) MM I, p. 231.

([3]) Vedasi a p. 321 sg. — Si confronti con ciò che segue il *sigillion* di Ruggero, conte di Calabria e di Sicilia, dato in favore del monastero di San Pancrazio di Silla, nel quale esenta i monaci dall'autorità della gerarchia, negando ai vescovi il potere di giudicare e di dare precetti (1102), Νέος Ἑλληνομνήμων, t. VII (1910), p. 33 sgg.

far ordinare i diaconi e i sacerdoti dal vescovo che essi stessi avrebbero scelto, senza che egli potesse per questa ragione chiedere l'*anafora* o la nomina dell'*egumeno* o imporsi in altra maniera al monastero (1). I privilegi del monastero di Patmo non erano meno grandi, come vedremo più avanti (2). Pakourianos ordina che il monastero, come non doveva essere sottomesso ad altre persone, così non lo fosse alla nociva mano del metropolita di Philippopolis, il quale non doveva essere espressamente nominato neppure nella liturgia, ma contentarsi della commemorazione generale di tutto l'episcopato degli ortodossi (3).

Altri tipici concedono al vescovo qualche diritto. Così il vescovo Manuele di Strumbitza, fondatore del monastero della Eleusa, stabilisce che, non appena eletto, il nuovo *egumeno* si indirizzi al vescovo di Strumbitza per ricevere la benedizione abbaziale; gli saranno dati per questo atto 3 *nomismata* invece dell'uno usuale (4). Nello stesso tempo lo ammonisce di non prendere occasione da questo per elevare altre pretese, altrimenti l'antecessore dell'*egumeno* verrebbe autorizzato a dare egli stesso la benedizione. Anche il *sebastokrator* Isacco deliberò che spettasse al metropolita di Traianopoli ordinare l'*egumeno,* negandogli tuttavia ogni altro diritto di intervento. Se fossero sorte delle liti fra i monaci e l'*egumeno* non riuscisse a comporle, egli, munito di una lettera del metropolita, doveva portarsi con i monaci litiganti a Costantinopoli e presentarsi al patriarca, il quale viene pregato dal fondatore di decidere personalmente sulla faccenda (5).

Sappiamo anche dal commentario di Balsamone che i fondatori spesso escludevano il vescovo dall'intervento nei loro monasteri (6). Il dotto canonista si propone a diverse riprese la questione se sia valido il precetto dei tipici che sottrae il monastero all'autorità del vescovo. Il punto era controverso. Balsamone difende l'opinione che in teoria era certamente vera, cioè che i fondatori non avevano questo potere; nega però al vescovo il diritto di disporre dei beni del monastero (7). Era appunto la violazione di questo principio che

(1) ZEPOS, t. I, p. 634.
(2) P. 367.
(3) *Viz. Vrem.*, t. XI, App., p. 15 [9].
(4) *Izv. Russk. Arch. Ist.*, t. VI, p. 88.
(5) *Ibid.*, t. XIII, p. 21 [19] e 38 [28].
(6) *Nomocanon,* tit. II, c. 1, RHALLI e POTLI, t. I, p. 88 sg.; ad can. 49, Trullanum, *ibid.* t. II, p. 236; ad can. 1 synodi 1 et 2, *ibid.*, p. 650/651.
(7) *Ibid.* t. II, p. 651.

aveva cagionato l'atteggiamento dei fondatori ostile all'autorità del vescovo. Sembra che al tempo in cui scriveva Balsamone, l'istituto dei *caristicari* fosse già in decadenza e che l'arbitrio dei vescovi si manifestasse meno violentemente. In ogni caso i tipici posteriori si mostrano, a quanto pare, più riguardosi verso il vescovo. L'imperatore Michele Paleologo, p. e., nel tipico per il monastero di San Michele dichiara che i monaci debbono rendere ai metropoliti di Calcedonia gli onori dovuti ai vescovi e farne l'anafora nelle preghiere; egli rileva che è giusto ricambiare con preghiere i benefici e i doni spirituali, e ordina inoltre di offrire al vescovo ogni anno 3 *kaniskia* di un *nomisma* ciascuno e 3 libbre di cera ([1]). Più liberale è ancora l'*egumeno* Massimo del monastero della Skoteina. Dopo aver insistito anch'egli sull'indipendenza e l'autonomia del monastero, stabilisce che il vescovo ha il diritto di dare la benedizione all'*egumeno*, di ricevere l'*anafora*, e di intervenire, se fosse necessario, per la correzione e la santificazione delle anime ([2]). Il monastero di San Giovanni Battista sul monte Meneco invece, essendo patriarcale, non è sottomesso al vescovo, ma tiene verso di lui certi rapporti che non troviamo negli altri monasteri *stauropegiaci*: il metropolita deve ricevere l'*anafora* e il *kanonikon*, e l'*egumeno* e i monaci devono rendergli i dovuti onori ([3]). All'infuori di ciò egli non ha altri poteri sul monastero, nè può cambiare o togliere alcunchè di quanto è stabilito nel tipicon. Vengono poi ripetuti i divieti che troviamo altrove indirizzati agli *antilambanomenoi*.

Abbiamo dunque visto che i monasteri *autodespoti* e liberi hanno cercato di difendersi anche contro le eventuali prepotenze dei vescovi; da prima essi escludono quasi tutta l'autorità del vescovo, alla fine invece essi si mostrano più pronti a riconoscerne i diritti spirituali quasi nella stessa estensione riconosciuta dagli altri monasteri.

La stessa domanda che abbiamo fatto riguardo al vescovo, ci si presenta ora nei riguardi del patriarca. Quale autorità aveva il patriarca sui monasteri che non appartenevano direttamente alla sua chiesa? Una prima risposta ci è

([1]) Dmitrievskij, p. 773 sg.
([2]) Ἑλληνικά, t. III, p. 27.
([3]) Byzantion t. XII, p. 42.

fornita dalla novella di Alessio I [1]. L'imperatore stabilisce anzitutto che tutti i monasteri, sia imperiali, che privati e liberi, siano sottomessi al patriarca per quanto concerne la correzione delle mancanze spirituali. Egli entra poi in particolari, distinguendo tre categorie. Nei monasteri di proprietà del patriarcato e non ceduti ad altri, il patriarca può fare le visite personalmente o delegare un altro chierico di sua fiducia. Nei monasteri liberi può farlo solo nel caso che gli sia stato denunciato un delitto oppure che se ne sia sparsa la fama. Nei monasteri invece dati in *epidosis* o in *eforia* o in amministrazione o in libero possesso, egli non deve soltanto badare alle mancanze spirituali, ma anche aver cura che i monasteri non subiscano danni d'altra natura.

Fra la prima categoria si possono annoverare senza dubbio anche i monasteri *stauropegiaci*, nei quali il patriarca esercitava gli stessi diritti che nei monasteri della sua diocesi. Sappiamo poi da molti esempi che vi potevano entrare gli *esarchi* patriarcali. Nè si può dubitare che il patriarca esercitasse questi diritti anche nei monasteri liberi non imperiali. Ma più difficile è la questione per quanto riguarda i monasteri imperiali, sia per quelli che erano proprietà dell'imperatore, sia per quelli che godevano della sua speciale protezione. La novella di Alessio potrebbe dare l'impressione che anch'essi fossero sottoposti almeno al potere coercitivo del patriarca; ma altre indicazioni ci mostrano che non sempre ciò avveniva.

I privilegi di Costantino IX per la Nea Mone non fanno menzione del patriarca, ma escludono semplicemente ogni potere vescovile sul monastero [2]. Più interessanti per la nostra questione sono i documenti relativi al monastero di San Giovanni Evangelista di Patmo. L'imperatore Alessio con una crisobulla aveva dichiarato il monastero libero ed *autodespoton* [3]; la stessa cosa aveva ripetuto

(1) Zepos, t. I, p. 347.

(2) Zepos, t. I, p. 634. — Già il monaco Nicodemo aveva domandato all'imperatore di escludere ogni potere del patriarca e del clero di Costantinopoli sulla sua fondazione (Cf. p. 351, nota 2). Qualche decennio dopo Giovanni Xeros riconobbe nel suo testamento al patriarca il diritto dell'anafora, respingendo ogni altra ingerenza negli affari del suo monastero, Delehaye, p. 194.

(3) MM VI, p. 44.

Cristodulo nel suo *tipicon* (1). Cosa comportasse questa libertà, lo mostra il decreto emanato dal patriarca Giovanni IX (1132) (2). Il patriarca insiste dapprima perchè i monaci facciano l'*anafora* del patriarca di Costantinopoli, come l'avrebbero fatto in principio, essendo stato il monastero fondato con lo *stauropegio* patriarcale. Siccome egli stesso ci dice che attualmente i monaci fanno soltanto la commemorazione di tutto l'episcopato in genere, queste affermazioni destano qualche sospetto. Ma checchè ne sia, egli stesso riconosce che al patriarca non spetta nessun altro diritto; nè lui nè altri vescovi potranno metter piede sull'isola nè per ordinare i diaconi e i sacerdoti, nè per promuovere l'*egumeno*, nè per correggere i falli spirituali. Vien detto soltanto alla fine e quasi di sfuggita che se vi accadesse qualche fallo così grave che l'egumeno non potesse correggerlo, questi e la comunità dei monaci lo porterebbero al patriarca, il quale dovrà disporre secondo i canoni. Simile era la condizione del monastero di San Giorgio a Mitylene; ci viene riferito che, secondo le crisobulle, non era permesso al patriarca nè di dare la benedizione all'*egumeno*, nè di far entrare il suo *esarca* nel monastero, nè di compiervi altri atti di amministrazione ecclesiastica (3). Il patriarca Arsenio, nel 1256, non si meraviglia di tali prescrizioni, ma che i suoi antecessori, nonostante le maledizioni pronunciate contro i violatori, abbiano più volte data la benedizione all'*egumeno* del monastero « forse per ignoranza ». Sapendo esser stata tale la condizione di molti monasteri imperiali, si capisce più facilmente la dichiarazione di certi tipici, p. e. di quello del monastero dell'imperatrice Irene, dove si dichiara solennemente che il suo monastero è sottoposto a Dio solo (4). Anche Michele Paleologo nel tipico per il monastero di San Demetrio parla chiaramente: neanche il patriarca avrà potestà sopra il monastero, nè potrà entrarvi nemmeno per indagini in materia spirituale, ma si contenterà dell'*anafora* nei *dittici*, ciò che gli viene attribuito in tutte le liturgie (5).

Ma i più gelosi difensori della loro libertà erano i monaci del monte Athos, che non riconoscevano altra autorità se non quella dell'imperatore, al quale era riservata la conferma del *pro-*

(1) C. 16, MM VI, p. 69.
(2) *Ibid.*, p. 101.
(3) MM I, p. 120.
(4) MM V, p. 332/333.
(5) *Christianskoe Čtenie*, 1885, t. II, p. 543.

tos (1). La questione dell'autorità del patriarca sul Monte Santo divenne di attualità durante il governo di Alessio I. Le migrazioni dei Vlachi nella penisola avevano dato luogo a gravissimi disordini (2). Il patriarca, informatone, decise insieme col santo sinodo di ridurre i monaci traviati per mezzo di esortazioni e penitenze. Ma all'*egumeno* della Lavra, uomo zelante, tutto questo sembrava troppo poco, onde falsificò un decreto (ἐντολή) del patriarca nel quale i Vlachi figuravano espulsi dalla Sacra Montagna e i monaci scomunicati. L'atto produsse grandissima commozione; i monaci eccitati per questa violazione dei loro diritti, si indirizzarono all'imperatore, che fece sentire il suo malcontento al patriarca; questi naturalmente negò di aver emanato il decreto incriminato. Anche più tardi sorsero nuove questioni, ma sempre i monaci dell'Athos conservarono la loro autonomia. Lo stesso Papa Innocenzo III riconobbe la situazione privilegiata dei monaci *hagioriti.* Egli dichiarò che i prelati e gli imperatori di Costantinopoli li avevano talmente colmati di privilegi « ut post Deum, cui vos volebant libere famulari, nullius unquam essetis iurisdictioni subiecti » (3). E in fine della lettera conferma tutte le loro libertà e immunità in quanto sono ragionevoli e prende i monaci sotto la sua protezione. In un altro scritto accoglie la supplica del monastero de Chortato anch'esso « sicut et alia multa, iuxta morem patrium a iurisdictione quorumlibet ecclesiasticorum praelatorum exemptum ... et soli Constantinopolitano imperatori subiectum », e ordina che le domande in essa contenute siano esaminate (4). Un ultimo privilegio di questo genere viene concesso nel 1364 dall'imperatore Alessio Comneno di Trebizonda in favore del monastero della Madonna sul monte Sumela (5), per il quale l'imperatore stabilisce che è libero e *autodespoton,* non soggetto a tassa imperiale ed a nessuno sottoposto: sarà conservato ed amministrato dall'imperatore stesso.

Da questi testi gli autori concludono che i monasteri imperiali erano veramente esenti dall'autorità del patriarca (6).

(1) Cf. il tipico di Costantino Monomaco, MEYER, p. 153 25; vedasi anche a p. 38.

(2) MEYER, p. 163 sgg., cf. p. 38 sgg.

(3) *P. L.*, t. 216, col. 957 B.

(4) *Ibid.*, col. 951 A.

(5) MM V, p. 277 20.

(6) P. e. S. DESLANDES, *De quelle autorité relèvent les monastères orientaux*, Echos d'Orient, t. 21 (1922), p. 309 sgg.

Come si può conciliare tale deduzione con la novella di Alessio che invece le riconosce il diritto di sorveglianza? A noi sembra che teoricamente Alessio abbia avuto l'intenzione di salvaguardare l'autorità del patriarca, visto che molti mali erano il facile seguito della completa libertà dei monasteri. Ma egli stesso, come gli altri imperatori, nei singoli casi concedette larga esenzione da ogni autorità ecclesiastica. Questo potrebbe esser confermato dall'osservazione che la maniera di proporre l'esenzione differisce nei singoli casi e che ora si concede qualche cosa al patriarca, ora no. Così il *sebastocrator* Isacco ordina che i monaci portino le loro controversie davanti al patriarca ([1]); il vescovo Nilo concede al patriarca l'*anafora* e il diritto di dare la benedizione all'*egumeno* ([2]). Ambedue i monasteri, per quanto non vengano detti espressamente imperiali, sembra che si possano annoverare fra essi, trovandosi sotto la speciale protezione dell'imperatore. Si deve del resto osservare che, sotto certi riguardi, i monaci rimangono sempre sotto l'autorità del patriarca, come tutti i fedeli. Egli rimane sempre il capo della Chiesa, il quale, insieme col sinodo, giudica le questioni che toccano la fede e i costumi e al cui tribunale anche i monaci sono sottoposti in queste materie. L'esenzione riguarda l'amministrazione del monastero, la nomina dell'*egumeno*, l'ordinazione dei sacerdoti e diaconi, l'amministrazione economica ecc. Più larga parte vien fatto all'autorità del patriarca in un documento redatto in favore del monastero di San Paolo sul monte Latros. Il monastero, dichiarato libero dal suo fondatore, è chiamato imperiale in un atto del 1189 ([3]). Nel 1196 viene affermato da una parte che il monastero appartiene alla Grande Chiesa; ma i giudici decidono che il monastero è libero e non sottomesso ad alcun diritto di proprietà da parte della Grande Chiesa; il patriarca avrà soltanto i diritti vescovili come li ha in tutti gli altri monasteri, cioè la benedizione dell'*egumeno*, l'*anafora* e la correzione in cose spirituali ([4]).

([1]) *Izv. Russk. Arch. Ist.*, t. XIII, p. 21.
([2]) MM V, p. 396.
([3]) MM IV, p. 319 s.
([4]) MM IV, p. 305.

Se gli imperatori erano larghi di privilegi verso i monasteri, i patriarchi da parte loro cercavano di ridurli, anche quelli imperiali, sotto la loro autorità.

Ne abbiamo degli esempi. Assai significativa è la lettera del patriarca Germano II al suo *esarca,* il metropolita di Ancira (1). Egli richiede che anche i monasteri imperiali del territorio sottomesso al *despota* Manuele Comneno siano soggetti all'autorità ecclesiastica. Avendo essi principio dall'atto del vescovo che infigge la croce nelle fondamenta, è necessario che siano a lui soggetti anche in seguito. Abbiamo già visto come il monastero di San Giovanni Evangelista di Patmo sia stato fondato da Cristodulo libero e ricolmo di privilegi imperiali; il patriarca Giovanni IX glieli riconosce, ma ricorda che il monastero fu fondato collo *stauropegio* patriarcale (2). Un patriarca sconosciuto (sotto Michele VIII ?) dice il monastero patriarcale, ma libero, cioè solo soggetto al patriarca e alla sua sorveglianza nella di lui qualità di capo spirituale (3). Più tardi riceve il titolo di imperiale e patriarcale (4). Dopo la conquista di Costantinopoli vediamo il monastero sottoposto in tutto al regime dei monasteri *stauropegiaci* e la timida protesta dei monaci contro questa misura non ha successo (5). Anche il monastero di San Paolo sul monte Latros, dichiarato in principio libero da ogni autorità (6), poi imperiale (7), vien alla fine detto monastero patriarcale e trattato come monastero *stauropegiaco* (8). Vedasi sopra altri esempi di monasteri imperiali sottoposti gradatamente all'autorità patriarcale.

Una prova più importante del crescente prestigio del patriarca è il fatto che gli stessi imperatori, imperatrici o principesse, fondatori di monasteri, ne riconoscono ora l'autorità. Gli imperatori Andronico II e Michele IX nelle loro crisobulle per il monastero *toû Vrontochiou* dichiarano il monastero imperiale, ma nello stesso

(1) *Byz. Z.*, t. XVI (1907), p. 138.
(2) MM VI, p. 101.
(3) *Ibid.*, p. 203 ; cf. anche p. 222.
(4) *Ibid.*, p. 240.
(5) *Ibid.*, p. 276.
(6) MM IV, p. 306.
(7) MM IV, p. 319.
(8) *Ibid.*, p. 295. Altri monasteri imperiali e patriarcali vedasi MM I, p. 366, 502 ; II, p. 380[20]: *Actes du Pantocrator,* Viz. Vrem., t. X, App., p. 16[6], 27[13], 36[2]; *Actes de Chilandar,* Viz. Vrem. t. XVII, p. 342[4].

tempo lo dicono anche patriarcale (1). Pur sottraendolo al potere degli esarchi patriarcali, essi ordinano che il patriarca abbia l'autorità spirituale sopra di lui, l'anafora e il giudizio nelle questioni controverse. Anche il monastero di San Giorgio *tôn Zablantion* viene dichiarato da Andronico III (1336) imperiale e patriarcale insieme (2). Lo Pseudo-Codinus ci fa sapere che tutti gli *egumeni* dei monasteri più insigni, prima di ricevere l'investitura dall'imperatore, ricevevano la benedizione del patriarca (3). La principessa Teodora, fondatrice del monastero della Buona Speranza, pur ammonendo il patriarca di non abusare del suo potere, gli riconosce l'autorità che gli concedono i sacri canoni sopra i monasteri (4). L'altra Teodora, moglie di Michele VIII Paleologo, scende ancor più in particolari: il patriarca avrà l'*anafora* e il *mnemosynon,* avrà inoltre la correzione dei falli spirituali se accadesse qualche mancanza più grave di quelle a cui potessero provvedere la badessa e il padre spirituale (5), ciò che la fondatrice non si augura. Ma il successo più grande del patriarca si ebbe quando anche i monaci del monte Athos furono finalmente sottoposti alla sua giurisdizione. L'imperatore Andronico II stabilì nel 1312 che il *protos* del monte Athos fosse ordinato dal patriarca. Gli altri diritti dei monaci furono confermati (6), ma da quel tempo l'indipendenza degli *hagioriti* cominciò ad aver fine. Nel 1368 il patriarca Filoteo sottopose tutto il monte alla giurisdizione del vescovo di Ierisso (7), provvedimento questo che, dovuto alle circostanze del tempo, fu annullato nel 1392 dal patriarca Antonio con un decreto il quale, pur concedendo vari privilegi al *protos,* mostra tuttavia che il Monte Santo è ora saldamente sottoposto alla giurisdizione del patriarca ecumenico (8).

Riassumendo il fin qui detto, crediamo che non si possa affermare che tutti i monasteri imperiali, soltanto perchè tali, siano stati esenti dal patriarca. È vero che gli imperatori so-

(1) Zepos, t. I, p. 676/677, 680/681.

(2) Zepos, t. I, p. 686. I monaci devono poi dare il *kanonikon* all'*esarca* patriarcale.

(3) Vedi p. 352,nota 6.

(4) Delehaye, p. 29.

(5) *Ibid.*, p. 107.

(6) Meyer, p. 192 28. Cf. su questa storia p. 53-56.

(7) Rhalli e Potli, t. V, p. 131.

(8) Gedeon, Ὁ Ἄθως, Costantinopoli 1885, p. 124-126.

levano dare nei primi secoli ampi privilegi ed immunità a molti monasteri fino a sottrarli all'autorità patriarcale, ma col declinare dell'impero i patriarchi, che avevano loro malgrado riconosciuto questo stato di cose, riprendono la loro autorità e riescono infine a ridurre tutti tutti i monasteri sotto il loro potere spirituale.

* * *

I secoli X e XI rappresentano un periodo di profondi cambiamenti nella vita economica e sociale dell'impero bizantino. I grandi proprietari terrieri usavano di tutti i mezzi per ingrandire le loro possessioni a spese della piccola proprietà e invano gli imperatori cercavano di opporsi. Fintantochè regnò la dinastia macedone, i *basileis*, per lo più uomini forti e di ingegno, riuscirono ancora a ritardare la vittoria dei grandi signori, ma dopo la morte di Basilio II, il potere di questi andò aumentando e alla fine l'autorità suprema fu costretta a concedere privilegi e diritti tali da introdurre anche a Bisanzio una specie di feudalismo. Le istituzioni ecclesiastiche non potevano rimanere estranee a questo movimento e in ispecie i vescovi, spesso anch'essi grandi proprietari, ne subirono l'influsso. Abbiamo già visto altrove come nella seconda metà del secolo X e la prima metà del secolo XI riuscirono a far stabilire in loro favore dall'autorità civile ed ecclesiastica certe imposte da pagarsi dai sacerdoti, dai monaci e dai laici (1); ma non si limitò qui il loro sforzo. Cercavano specialmente di sottomettersi i monasteri e difatti al principio del secolo XI gran parte dei monasteri era non soltanto spiritualmente, ma anche economicamente soggetta ai loro pastori. Più singolare è il fatto che i vescovi donarono monasteri ad altri ed anche a laici. Per comprendere ciò dobbiamo tener presente che pure i monasteri furono coinvolti nel movimento economico-sociale che aveva invaso l'impero. I tempi posteriori alla restaurazione dell'ortodossia, dopo le lotte iconoclaste, avevano visto un grande sviluppo della vita religiosa e della vita monastica. I monasteri riccamente dotati si studia-

(1) *Zum kirchlichen Benefizialwesen im byzantinischen Reich*, in Atti del V Congresso internazionale di studi bizantini, t. I, Roma 1939, p. 661 sgg.

vano spesso, in gara con i grandi signori e con i vescovi, di ingrandire i loro fondi, mentre invece i monasteri più poveri dovevano soccombere nella dura lotta per l'esistenza. E i vescovi ed i patriarchi, in parte per venire loro in aiuto, in parte per conciliarsi il favore e l'amicizia dei grandi signori, li concedevano liberalmente a questi potenti protettori nella speranza di assicurarne in tal modo l'esistenza. Ma accade il contrario. I potenti signori non si davano molto pensiero per migliorare le condizioni dei monasteri loro affidati; anzi la maggior parte cercavano, nella loro cupidigia, di trarne tutto il profitto possibile. D'altro canto, visto le prepotenze degli ufficiali e degli esattori cui era esposto un monastero senza protezione, gli stessi istituti religiosi si davano pena di trovare chi li difendesse contro tali abusi. Finalmente anche gli imperatori, spesso in difficoltà di denaro per far fronte alle necessità dell'impero, non si peritavano di servirsi delle ricchezze, talvolta eccessive, dei monasteri per rimunerare i loro sudditi o per farsi degli amici.

L'istituto del caristicariato è stato messo in relazione con le tendenze feudalistiche che si manifestarono in Bisanzio verso quel tempo, più direttamente ancora con quella specie di beneficio che rappresentava la πρόνοια. Difatti non si possono negare le rassomiglianze fra i due istituti che comportano non solo una parziale identità di nome (1), ma anche identità di elementi essenziali (2). Non si deve d'altra parte esagerare la

(1) P. e. SCYLITZES, ed. Bonn., p. 645 1: «..καὶ τῆς τῶν μαγγάνων προνοίας καὶ τῶν δικαιωμάτων φύλαξ παρὰ τοῦ εἰρημένου βασιλέως καταληφθείς»; ZONARAS, ed. Dindorf, t. IV, p. 194: «...ᾧπερ ὁ Μονομάχος καὶ τὴν Μαγγάνων ἀνέθετο πρόνοιαν καὶ τὰ περὶ τῆς ἐλευθερίας αὐτῶν ἐνεπίστευσεν ἔγγραφα».

Sembra peraltro che l'imperatore abbia avuto di mira con questo provvedimento la libertà del monastero piuttosto che il vantaggio del Leichudes.

(2) Sulla *pronoia* vedi P. MUTAFČIEV, *Войнишки земи и войници въ Византия прѣзъ XIII-XIV в.*, Списание на Бълг. Акад. на Наук., t. XXVII, Sofia 1923, p. 1-113, e l'ampio resoconto che ne ha dato il DÖLGER, *Byz. Ztschr.*, t. XXVI (1926), p. 102-113. La *pronoia* era una concessione di terreni fatta per lo più dall'imperatore a titolo grazioso; essa comprendeva fondi coltivati o non coltivati, spesso anche villaggi, poderi, diritti di pesca ecc. Il beneficiario riceveva la decima dai *pareci* e le imposte, invece che allo Stato, erano pagate in tutto o in parte a lui. Se l'imperatore non aveva sta-

nota feudale del nostro istituto; esso non ha mai servito agli imperatori bizantini come base giuridica di determinati obblighi civili e militari, come avvenne per il feudo nell'Occidente. La società laica ha riacquistato per mezzo suo una parte considerevole dei fondi che erano passati nelle mani di istituzioni ecclesiastiche; ma se si considera che sono stati i grandi proprietari e i potenti signori che ne hanno avuto il frutto, il vantaggio per lo Stato bizantino non è stato grande.

Dinanzi alla minaccia costituita dai *caristicari*, cosa poteva fare un pio fondatore di monastero — a Bisanzio ve ne furono sempre — per assicurare la continuità di vita alla sua fondazione? Il mezzo prescelto dai fondatori era quello di dichiarare solennemente nell'atto di fondazione che il monastero doveva rimanere libero e indipendente, che non sarebbe permesso a nessuna potestà e a nessun privato di impadronirsene. Non illudendosi sul valore reale di tale dichiarazione i più dei fondatori si studiavano di ottenere dall'imperatore o dall'autorità ecclesiastica la conferma del loro atto. Inoltre non raramente lo stesso fondatore sceglieva per la sua istituzione un protet-

bilito il contrario, la concessione aveva fine con la vita del ricevente, il quale non era proprietario, ma teneva i beni soltanto a titolo di beneficio.

Contrariamente a quanto gli autori affermavano, il Mutafčiev ha dimostrato che la *pronoia* non aveva annesso l'obbligo di determinati servigi militari, ma che era piuttosto una concessione degli imperatori in compenso della prestazione di servigi di varia natura. Gli esempi dati dal M. si riferiscono al XIII e specialmente al XIV secolo. È vero che egli adduce anche qualche fatto (cf. sopra p. 325/326 [Psellos] e p. 373, nota 1) appartenente al XI secolo; ma si noti bene che qui l'oggetto della concessione non è quello descritto sopra, ma un monastero. Le origini della *pronoia* non sono dunque altre che il *caristicariato;* sparito questo istituto, gli imperatori incominciarono a concedere in più larga misura a titolo di benefizio beni di altro genere cui si dette in maniera speciale in nome di *pronoia.* Tali concessioni non erano una novità assoluta, vedi p. e. la concessione dei redditi delle imposte della penisola di Cassandra, fatta da Alessio I a suo fratello, *Actes de Lavra,* n. 39, p. 104.

Queste righe erano già composte quando mi pervenne il bel libro dell'Ostrogorsky, *Geschichte des byzantinischen Staates* (Byz. Handbuch, Teil I, Bd. 2), München 1940). L'autore rileva con ragione la differenza che esiste fra la pronoia dell'XI e quella dei posteriori secoli, senza accennare però ai suoi rapporti col caristicariato; non ammette la tesi del Mutafčiev e ribadisce il carattere militare della pronoia dei posteriori tempi, p. 262, 232, 278.

tore, e tale che per la sua dignità o per altra ragione non fosse così facilmente esposto alla tentazione di impossessarsi del monastero. Il documento contenente queste disposizioni accoglieva d'ordinario anche un regolamento per tutta l'attività del nuovo istituto. Questi tipici, come erano chiamati (lo stesso atto si faceva talvolta anche per testamento) sviluppatisi dai testamenti « spirituali » degli *egumeni* o *egumeni fondatori*, in seguito furono redatti pei loro monasteri anche da fondatori laici, i quali in tal modo venivano a legiferare sulle cose monastiche. Più grave ancora era che essi, insospettiti dall'uso che aveva fatto la gerarchia ecclesiastica del suo potere per impadronirsi dei monasteri o per cederli ad altri, escludevano nei loro tipici non solo ogni ingerenza economica dei prelati — insieme a quella di altre persone — ma negavano anche ogni esercizio del potere giurisdizionale ai vescovi e nei monasteri imperiali anche al patriarca. Troviamo così nel secolo XI il fatto singolare che gran numero di monasteri sfuggiva all'autorità della gerarchia, in parte perchè essi erano stati dati dagli imperatori e dai vescovi a laici, in parte perchè i fondatori ne li avevano esentati con l'approvazione dell'imperatore. Verso la fine del XII secolo il *caristicariato* sembra essere scomparso e sostituito dall'*eforato*, forma di concessione per i monasteri giuridicamente meno gravosa e che durò fino alla fine dell'impero. Al tempo stesso i vescovi si sforzarono di ristabilire la loro autorità sopra i monasteri; i patriarchi specialmente riuscirono a sottomettersi quelli imperiali e a equipararli ai monasteri *stauropegiaci*, aiutati ora dagli imperatori, i quali, in tempi di decadenza dell'impero, avevano tutto l'interesse di non alienarsi il capo della loro Chiesa. Siccome fu anche ribadita la regola che i metropoliti e i vescovi non dovessero arrogarsi diritti sui beni dei monasteri, il loro stato giuridico alla fine dell'impero torna ad essere più o meno quello che era stato nel IX secolo, prima dell'invasione del laicato nell'amministrazione dei monasteri.

EMILIO HERMAN, S. I.

Der Rekapitulationsbegriff des heiligen Irenäus (*)

Beim ersten Lesen des Irenäus ([1]) fällt schon die Hauptidee in seinem geistigen Organismus, dem « Leibe der Wahrheit » ([2]), auf: die Rekapitulation aller Dinge in Christus. Tatsächlich kommen alle Autoren, die über Irenäus schreiben, auf seine Leitidee zu sprechen, aber meist nur in Nebenbemerkungen und auf den Teilzweck ihrer Arbeiten beschränkt. Eine zusammenfassende Abhandlung über die Rekapitulationslehre des heiligen Irenäus ist schon im Jahre 1916 von P. Adhémar d'Alès S. J. geschrieben ([3]). Er schlägt als Einteilung des viel-

(*) Vorliegende Arbeit ist der Dissertation « *Recapitulatio mundi. Der Rekapitulationsbegrift des hl. Irenäus und seine Anwendung auf die Körperwelt* » entnommen, die unter der fördernden Leitung von P. Ignatius Ortiz de Urbina S. I. geschrieben und an der P. Univ. Gregoriana verteidigt wurde. Die hier nicht abgedruckten Teile II und III veranschaulichen den Begriff an der Körperwelt (Leib und übrige stoffliche Welt) und erforschen seine Quellen. Die ganze Arbeit wird demnächst in den « *Freiburger Theologischen Studien* », herausgegeben von Dr. A. Allgeier und Dr. E. Krebs, veröffentlicht

([1]) *Sancti Irenaei* « *quinque libri adversus haereses* ». Wir zitieren nach der « ganz vortrefflichen » (E. Klebba) Ausgabe von R. Massuet, abgedruckt von: Migne, *Patres Graeci* 7. — Der Text ist mit der Ausgabe von W. Harvey, Cambridge 1857, verglichen und, wenn angegeben (« H »), danach zitiert. Die Zahlenangabe ist die seit Massuet übliche, nach Buch, Kapitel und Nummer (z. B. 3, 16, 6). Der « *Erweis der apostolischen Verkündigung* » ist angeführt nach der Übersetzung aus dem Armen. von S. Weber: BKV², Irenäus 2, 583-650. — Der Text ist, wie angegeben (« TU »), verglichen oder zitiert nach der ersten Übersetzung von Ter-Mekerttschian und Ter-Minassiantz: TU 31, 1 (Leipzig 1907). Die Zahlenangabe, z. B. *Dem*(onstratio) 28, ist die von beiden Ausgaben verwendete.

([2]) *Dem* 1; corpus veritatis: 2, 27, 1; vgl. 1, 8, 1; 9, 4; bei den Häretikern: 1, 14, 3; 18, 1.

([3]) A. d'Alès, *La doctrine de la récapitulation en saint Irénée. Recherches de science religieuse* 6 (Paris 1916) 185-211.

deutigen Rekapitulationsbegriffes eine « logische » und eine « kosmische » vor, hält es aber für vergeudete Zeit, sie weiter durchzuführen, sondern geht sofort auf die konkrete Anwendung der Rekapitulationsidee auf das Werk Christi, das Heil der Menschen und die Dämonen über (1). Der Grundbegriff selber ist aber noch ungeklärt. Solange er an das Wort des Völkerapostels (Eph 1, 10) anklingt, ist es noch nicht schwer einen einheitlichen Grundgedanken herauszufinden, « Harmonie in der Einheit » nennt P. A. d'Alès die recapitulatio (2). Aber bleibt die recapitulatio wirklich noch der Grundbegriff der irenäischen Theologie oder wird sie nicht vielmehr ein vieldeutiges Wortspiel, wenn Irenäus z. B. sagt, Christus rekapituliert das All, Christus rekapituliert alle Heilsanordnungen oder die lange Reihe der Menschen oder Christus rekapituliert das Fleisch, das Sichtbare und Körperliche, Christus rekapituliert den Adam, das alte Gebilde, die alte Feindschaft der Schlange, den Tod, das vergossene Blut der ermordeten Gerechten, den Freitag, Sein eigenes Gebilde? Nach Irenäus rekapituliert Christus bei der Menschwerdung oder am Holze hängend oder bei Seiner Wiederkunft, der Antichrist rekapituliert allen Abfall und alle Bosheit, Moses rekapituliert das Gesetz usw. Bei dieser vielseitigen Verwendung des Rekapitulationsbegriffes ist es nicht zu verwundern, dass auch die Beurteilung und Deutung vielfältig ist. Nach den verschiedenen Verfassern ist der Rekapitulationsbegriff « vorwiegend heilsgeschichtlich » (3), « die Achse seiner Erlösungslehre » (4), « die Leitidee, die sämtliche Gedanken des Irenäus über die christliche Neuheit zusammenhält » (5), ein spielerischer Gedanke, der nicht einmal auf seinem eigenen Boden gewachsen ist (6), eine Abwandlung des eschatologischen Mythus von der Wiederkehr der Urzeit in der Endzeit (7), wesentlich in der

(1) A. d'Alès, *Rech. de science relig.* 1916, S. 188.

(2) A. d'Alès, *Rech. de science relig.* 1916, S. 187.

(3) A. Ehrhard, *Die Kirche der Märtyrer,* München 1932, S. 219.

(4) A. d'Alès, *Rech. de sc. rel.* 1916, S. 185.

(5) K. Prümm, *Pisciculi* (*Beiband zu Antike und Christentum*). Münster 1939, S. 218.

(6) Fr. Loofs, *Theophilus von Antiochien Adv. Marcionem und die andern theol. Quellen bei Irenäus.* Leipzig 1930, S. 434.

(7) W. Staerk, *Der eschatologische Mythos in der altchristlichen Theologie. Zeitschrift für neutestamentliche Wissensch.* 35 (1936) S. 83-95.

incarnatio geschehen, ohne Beziehung zu Eph 1, 10 (1); er bedeute nur Wiederholung, er bedeute wesentlich Vollendung (2), er sei gnostisch-realistisch (3). Ohne uns direkt mit den verschiedenen Deutungen auseinandersetzen zu wollen, wollen wir in der vorliegenden Arbeit, in der wir erst nach dem Inhalt (I), dann nach dem Träger des Rekapitulationsbegriffes (II) fragen, den inneren Bau, gleichsam die Architektonik des Lehrgebäudes des heiligen Irenäus herausarbeiten.

I. Was heisst « Recapitulatio »?

Sprachliche Vorbemerkung. Das Wort ἀνακεφαλαίωσις (recapitulatio) war ein Fachausdruck in den antiken Redeschulen. So nannte man den wiederholenden, zusammenfassenden, in Gedrängtheit und Kürze durchschlagenden Abschluss einer Rede. Der Lehrmeister M. Fabius Quintilian definiert: « der Dinge Wiederholung und Zusammenfassung, die griechisch ἀνακεφαλαίωσις genannt wird » (4). Recapitulatio nannte man auch den Anfang eines neuen Buches, in dem ein kurzer Rückblick über das vorausgehende gegeben wurde (5). Der heilige Irenäus, der nicht eigens Rhetorik und Dialektik gelernt hat (6), hält sich doch in den Vorreden zum 2., 3., 4. und 5. Buch seines Hauptwerkes an diese Gepflogenheit. Auch das Wort recapitulatio wendet er in diesem literarischen Sinn an, wenn er sagt, Moses habe im Deuteronomium eine Rekapitulation des gesamten Gesetzes gemacht (7), oder, Isaias sage wiederum rekapitulie-

(1) Fr. Loofs, *Theophilus von Antiochien*, S. 366.

(2) L. Escoula S. J., W. v. Loewenich, R. Seeberg, G. N. Bonwetsch, s. S. 400 Anm. 1.

(3) A. v. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Bd. 1⁴, S. 593.

(4) *Institutiones oratoriae* 6, 1 (L. Radermacher, Leipzig 1907, 310 f.).

(5) Z. B. überschreibt Kosmas der Indienfahrer das 4. Buch seiner « christlichen Topographik »: Ἀνακεφαλαίωσις σύντομος καὶ διαγραφὴ τῶν σχημάτων τοῦ κόσμου κατὰ τὴν θεῖαν Γραφήν, καὶ τῆς σφαίρας ἀνατροπή (MG 88, 181). Bei Origenes Peri archon ist 4, 28 (MG 11, 401) überschrieben: « Anacephalaiosis de patre et filio et spiritu sancto, et caeteris, quae superius dicta sunt ». — Ausdrücklich leitet Origenes das Wort in Eph 1, 10 aus dem kaufmännischen Terminus kephalaion (= Summe) ab (Gregg, *The Journal of theological Studies* 3 (London 1902) 241).

(6) 1 *Praef.*

(7) 4, 2, 1; vgl. *Fragm.* 16 (MG 7, 1240 A); Dem 28: « Zu dieser Zeit berief Moses die Gemeinde und fasste vor ihr alles noch einmal zusammen ».

rend ([1]), oder, der Evangelist Johannes rekapituliere das am Anfang über das Wort Gesagte in Vers 14 des Prologs ([2]), oder, die Lehre der Valentinianer sei eine Rekapitulation (Zusammenfassung) aller Ketzer ([3]). Das Wort ist herzuleiten von κεφάλαιον (der oberste Teil des Kopfes, Höhepunkt, Hauptsache, Sinnspitze). So beginnt das 8. Kapitel des Hebräerbriefes: « Die Hauptsache über das Gesagte: Wir haben einen solchen Hohepriester... » ([4]). So sagt der Hirte zu Hermas: « Ich bin gesandt, um dir wieder zu zeigen, was du vorher gesehen hast, die Hauptgebote (τὰ κεφάλαια), die euch nützlich sind » ([5]). Wenige Jahrzehnte nach Irenäus schreibt Hippolyt ein Buch Κεφάλαια κατὰ Γαΐου. — In dieser aus Kephalaion abgeleiteten Bedeutung gebraucht der heilige Paulus das Wort ἀνακεφαλαιώσασθαι im Römerbrief: « Und wenn irgend ein anderes Gebot, es wird in diesem Wort rekapituliert (ist inbegriffen): Liebe deinen Nächsten wie dich selbst » ([6]). Bei Irenäus entspricht dieser Etymologie ein Teilbegriff seines Rekapitulationsgedankens, den wir im folgenden als logische oder besser *intentionale* Rekapitulation bezeichnen wollen.

In dem für unsern Kirchenvater entscheidenden 10. Vers des Epheserbriefes stammt das ἀνακεφαλαιώσασθαι nicht aus κεφάλαιον, sondern aus κεφαλή ([7]): « Das All empfängt sein Haupt in Christus ». Dieser Rekapitulationsbegriff, den wir im folgenden als kosmische oder *reale* Rekapitulation umschreiben, herrscht in den Schriften des hl. Irenäus vor.

Dasselbe Verbum mit dem Stamm κεφαλή lässt sich herführen von ἀνα-(κεφαλή), d. h. zurück (vgl. den Ausdruck ἀνά ποταμόν flussaufwärts, zum Ursprung zurück); dann steht κεφαλή für ἀρχή = principium ([8]), ἀνακεφαλαιώσασθαι für wiederherstellen, *wiedererneuern*. Diese aus der Vulgata und der altlateinischen Übersetzung von Eph 1, 10 (instaurare bezw. restaurare) uns geläufige Bedeutung wird uns auch bei Irenäus begegnen.

([1]) 4, 33, 4.
([2]) 1, 9, 2.
([3]) 4 *Praef.* 2.
([4]) *Hb* 8, 1.
([5]) Hermas, *Vision* 5, 5.
([6]) *Rö* 13, 9.
([7]) SCHLIER in: KITTEL, *Theol. W. z. N. T.* 3, 682 deutet es nach Eph 1, 22 « *Ihn zum Haupt über alles der Kirche geben* ».
([8]) So ist ἀνακεφαλαιώσασθαι beim hl. Cyrill von Alexandrien verwendet: *In Jo* 14, 20 (MG 74, 273); vgl. E. WEIGL, *Die Heilslehre des hl. Cyrill von Alexandrien*, Mainz 1905, S. 57.

Ferner kommt die demselben Stamm vorgesetzte Silbe ἀνά gleich ἄνω, « von oben her », ἀνα(ω) κεφαλαιώσασθαι also von oben die Dinge ergreifen, sie so ans Ziel (κεφαλή = τέλος) führen, *vollenden*. — Was heisst nun dieses Wort in der Theologie des heiligen Irenäus?

« Als Er Fleisch und Mensch wurde, rekapitulierte Er in Sich die lange Darlegung (expositio) der Menschen in der Zusammenfassung (compendium) uns Heil gebend, damit wir in Christus Jesus wiedererlangen, was wir in Adam verloren hatten, d. i. zu sein nach dem Bild und der Ähnlichkeit Gottes » (1). Eine lange Rede war die Menschheit. Das Schöpferwort (2) Selbst hat sie begonnen und nach den « Dispositionen » (Anordnungen) des Vaters (3) in der langen und vielverschlungenen heiligen Geschichte « auseinandergelegt » (4). Nun hat Er die Darlegung wiederholt und vollendet, « in Sich Selbst »: Er ist Fleisch geworden und Mensch. In diesem Menschen erfüllt sich Ziel und Zweck der langen Rede; in diesem « Kompendium » sind alle Menschen zusammengefasst wie unter einem Haupt. In Ihm wird uns das Heil erwirkt, wenn Er durch den Tod aufsteigt zum Leben, um uns die Rückkehr zum unverderbten Urstand am Anfang zu erkämpfen und zugleich den Aufstieg zur Vollendung in der zukünftigen Welt. Anfang und Ende, Wirkbild und Zielbild der durch Ihn

(1) 3, 18, 1: quando incarnatus est, et homo factus est, longam hominum expositionem in se ipso recapitulavit, in compendio nobis salutem praestans, ut quod perdideramus in Adam, id est secundum imaginem et similitudinem esse Dei, hoc in Christo Jesu reciperemus. — Bis in die einzelnen Ausdrücke hinein scheint hier die aus der Rhetorik stammende Vorstellung durch: *recapitulatio* = Wiederholung und Zusammenfassung der *longa expositio* (= ἐξήγησις: 4, 26, 1; vgl. 1, 9, 2: *exponit* = ἐξηγεῖται) im *compendium* = im Aufriss, in zusammengedrängter Kürze (wahrscheinlich = συντομία vgl. 1 *Praef.*: *compendiose* = συντόμως; 3, 11, 8: *compendiosus* = σύντομος und 3, 11, 5; 16, 7).

(2) 3, 22, 3: *fabricator omnium Verbum.*

(3) Z. B. 4, 34, 3: dispositiones eius (sc. Patris), quas Filius Dei in novissimo dierum veniens in terris implevit. Auch das vielgebrauchte *dispositio* (οἰκονομία), *dispensatio* hat ursprünglich literarische Bedeutung: Stoffanordnung; vgl. K. Prümm, *Göttliche Planung und menschliche Entwicklung nach Irenäus Adv. Haer.*, *Scholastik* 13 (1938) 216 f.

(4) Vgl. 4, 20, 11: Verbum... Patris... dispositiones exponebat.

geschaffenen Welt ist das fleischgewordene Wort, Christus Jesus, unser Herr.

Um den weitgespannten und inhaltsgefüllten Begriff überschauen zu können, müssen wir ihn nach der in obiger Vorbemerkung vorweggenommenen Aufteilung sichten. Es ist zwar nicht möglich, jedes im Texte vorkommende Wort « recapitulatio » ([1]) auf einen der sich ergebenden Teilbegriffe einzuschränken. Der Rekapitulationsbegriff ist und bleibt ein Ganzes. Aber unter Zuhilfenahme gleichbedeutender Wörter bei Irenäus wird es gelingen, die Hauptglieder dieses « Leibes der Wahrheit » festzustellen, sodass am Schluss der gesamte Aufbau eines entgegen aller ursprünglichen Erwartung in sich geschlossenen und einheitlichen Rekapitulations gedankens sichtbar wird.

A) Intentionale Rekapitulation.

1. *In der Heilsgeschichte.*

Der Gottmensch Jesus Christus ist der Inbegriff allen Heilsgeschehens. Der Sinn der gesamten Entwicklung des Alten Bundes bis in die Einzelszenen hinein wird erst in Ihm erfüllt. « Es ist also ein Gott Vater und ein Christus Jesus, unser Herr, der kommend durch die ganze Heilsordnung alles in Sich zusammenfasste » ([2]). « Als die Fülle der Zeit kam, wurde Er Fleisch im Menschen und erfüllte die ganze dem

([1]) ἀνακεφαλαιώσασθαι (*recapitulari, recapitulare:* so meist mangels einer Medialform im lat.): 1, 3, 4; 9, 2; 10, 1; 3, 11, 8; 16, 6 (3 mal); 18, 1. 7; 21, 9 (2 mal). 10 (2 mal); 22, 1. 2. 3; 4, 38, 1; 40, 3; 5, 12; 14, 1. 2 (2 mal); 18, 3; 20, 2 (2 mal); 21, 1 (2 mal); 23, 2 (3 mal); 33, 4. Vom Antichrist: 5, 25, 1. 5; 28, 2; 29, 2 (2 mal und συγκεφαλαιοῦται); In *Dem* 6; 28; 31; 32; 33; 34; 37; 87 (Rö 13, 10); *fragm. syr.* 11 (= 3, 8, 1) (H 2, 440 f.); *fragm.* 16 (MG 7, 1240 A). — ἀνακεφαλαίωσις (*recapitulatio*): 3, 21, 10; 23, 1; 4 *praef.* 2; 4, 2, 1; 20, 8; 5, 12, 4; 14, 1; 19, 1; 28, 2 und 30, 1 (vom Antichrist); *fragm. syr.* 24 (H 2, 451 f.). — Davon sind Zitate von Eph 1, 10: 1, 3, 4 (aus dem Mund der Valentinianer); 1, 10, 1; 3, 11, 8; 16, 6; 21, 9. 10; 5, 18, 3; 20, 2.

([2]) 3, 16, 6: Unus igitur Deus Pater, quemadmodum ostendimus, et unus Christus Jesus Dominus noster, veniens per universam dispositionem, et omnia in semetipsum *recapitulans*. Massuet (MG 7, 925 f. n. 75) umschreibt dieses recapitulare: cunctam omnium rerum coelestium et terrestrium summam ad unum Christum revocare, ac in eo unico comprehendere.

Menschen gemässe Heilsplanung, unser Herr Jesus Christus » (1).

In dem viergestaltigen Bund Gottes mit der Menschheit rekapituliert der vierte, das Evangelium (2) Christi, die vorhergehenden. « Vier Bündnisse wurden der Menschheit gegeben, eines nach der Sintflut mit Noe unter dem Regenbogen, das zweite mit Abraham unter dem Zeichen der Beschneidung, das dritte, die Gesetzgebung unter Moses, das vierte aber, das den Menschen erneuert und in sich alles rekapituliert, ist das Evangelium unseres Herrn Jesus Christus » (3) Unter dieser Rücksicht einer Vorbereitung auf Christus berichtet Irenäus im « Erweis der apostolischen Verkündigung » die ganze Vorgeschichte von Adam herauf über Noe, Abraham, Moses, Salomon, David, um dann die in der Fülle der Zeit alles umfassende « Rekapitulation » zu verkünden (4). Bis in die Einzelszenen hinein wirkt der rekapitulierende Erlöser, der der verborgene Schatz im Acker der Welt ist, da Er durch die Vorbilder und Gleichnisse dargestellt wurde,

(1) 3, 17, 4: veniente plenitudine temporis, incarnato in homine (propter hominem: dies fehlt im gr.), et omnem secundum hominem dispositionem *implente* (ἐκπληρώσαντος) Jesu Christo Domino nostro. Dieses implere entspricht obigem (S. 381 Anm. 2) recapitulare. Vgl. auch 5, 20, 2: 'recapitulans in se omnia quae in coelis et quae super terram';... quae autem in terris, secundum hominem est dispositio.

(2) « *Evangelium* » heisst hier neuer Bund. s. J. Hoh, *Die Lehre des hl. Irenäus über das Neue Testament,* Münster 1919, S. 5. Wenn der Text so echt ist, dann wäre dies eine der wenigen Ausnahmen, in denen nicht Christus selbst Subjekt des Rekapitulierens ist. S. Fr. Loofs, *Theophilus von Antiochien adv. Marcionem und die andern theol. Quellen bei Irenäus,* Leipzig 1930 (TU) S. 365³.

(3) 3, 11, 8: quadriformis dispositio Domini. Et propter hoc quattuor data sunt testamenta humano generi: unum quidem ante cataclysmum sub Adam; secundum vero post cataclysmum sub Noe; tertium vero legislatio sub Moyse: quartum vero quod renovat hominem et *recapitulat* in se omnia, quod est per Evangelium. — Der gr. Wortlaut (aus *Anastasii quaestiones et responsiones*) rechnet die drei Bünde Noe, *Abraham,* Moses zu. Das lat. Schema *Adam,* Noe, Moses würde weniger der Geschichtseinteilung in « Zeit vor der Beschneidung », « mittlere Zeiten » (a. Beschneidung unter Abraham und b. Zeremonialgesetz unter Moses) und « letzte Zeiten » (Christi Kommen) in 4, 25, 1 (vgl. 36, 7) entsprechen. — Nach dem Römerbrief (4-5) sind die drei Hauptmomente Adam, Abraham und Moses.

(4) *Dem* 11-30, dann *Dem* 31 ff. — Im zweiten Teil (52-98, besonders 86) zeigt Irenäus nach Art der Apologeten die Erfüllung der Weissagungen im ganzen Leben des Herrn von der Geburt bis zur Verherrlichung.

weshalb das über Ihn als Mensch Ausgesagte vor der Erfüllung durch Seine Ankunft unverständlich war (1). So wird die in sich skandalöse Geschichte des Lot von der Schrift ohne Tadel erzählt, weil sie « Typus » ist, den Christus, der Vater des neuen Menschengeschlechtes, vollendet (2). Ausführlich handelt Irenäus von der Rekapitulation der Propheten (3) — W. Bousset möchte einen eigenen « Traktat über die Prophetenweissagungen » nachweisen (4) —, die er in ihren Gesichten (5), Worten (6) und typischen Taten (7) « Glieder Christi » nennt (8), weil Christus erst diesen Einzelgliedern Sinn und Ganzheit verleiht. Nicht nur Christi Ankunft und Leben, auch « das Leiden des Gerechten, von Anfang an vorgebildet in Abel und beschrieben von den Propheten, ist in den letzten Zeiten vollendet worden im Sohne Gottes » (9). Als der Herr

(1) 4, 26, 1: Hic est thesaurus absconditus in agro, i. e. isto mundo... absconsus vero thesaurus in scripturis Christus, quoniam per typos et parabolas significabatur. Unde non poterat quod secundum hominem est, intellegi, priusquam *consummatio* (ἔκβασιν) eorum quae consummata (gr. = praedicata) sunt, veniret; quae est adventus Christi.

(2) 4, 31, 1: de quibus autem scripturae non increpant... non debemus fieri accusatores, sed typum quaerere... Etenim Lot non ex sua voluntate, neque ex sua concupiscentia carnali..... *consummavit typum*..... Nesciente igitur homine, neque libidine serviente, dispensatio perficiebatur (ἐπετελεῖτο), per quam duae filiae, i. e. duae synagogae ab uno et eodem patre (= Christus) in sobolem (= zur Zeugung) adoptatae significabantur sine carnis libidine.

(3) 4, 20, 8: Et reliquas autem eiusdem recapitulationis dispositiones quasdam quidem per visiones videbant, quasdam per verbum annuntiabant, quasdam vero per operationes typice significabant.

(4) W. Bousset, *Jüdischer und altchristlicher Schulbetrieb in Alexandrien und Rom* (1935), 277 und 278. Vgl. Loofs, *Theophilus von Antiochien*, 8 f.

(5) 4, 20, 8-12.

(6) 4, 33, 10-14.

(7) 4, 21; 4, 25, 2.

(8) 4, 33, 10: Cum enim et ipsi membra essent Christi, unusquisque eorum secundum quod erat membrum, secundum hoc et prophetationem manifestabat, omnes et multi unum praeformantes, et ea quae sunt unius, annuntiantes. Quomodo enim per nostra membra operatio universi corporis ostenditur, figura autem totius hominis per unum membrum non ostenditur, sed per omnia: sic et prophetae omnes quidem unum praefigurabant; unusquisque autem eorum secundum quod erat membrum, secundum hoc et dispositionem adimplebat et, eam quae secundum illud membrum erat, operationem Christi praeformabat.

(9) 4, 25, 2: Passio iusti ab initio praefigurata in Abel, et descripta a prophetis, *perfecta* vero in novissimis temporibus in Filio Dei. Vgl. 4, 33, 10; 5, 14, 1; 29, 2; *Dem* 17 (Abel).

zu denen, die Sein Blut vergiessen sollten, sprach: « Es wird gefordert werden alles gerechte Blut, das auf der Erde vergossen wird, von dem Blute des gerechten Abel bis zu dem Blute des Zacharias, des Sohnes des Barachias, den ihr erschlagen habt zwischen dem Tempel und dem Altare », da deutete Er die « künftige Rekapitulation (Zusammenfassung) des vergossenen Blutes aller Gerechten auf Sich Selbst (und die Forderung ihres Blutes durch Sich Selbst) an » (1). « Rekapitulieren » in diesem teleologischen Sinn heisst also erfüllen, vollenden, zusammenfassen (explere, perficere, consummare). Daher gelten auch für die erste Ankunft Christi, wie schon bei den Propheten, so auch bei Irenäus die eschatologischen Wendungen « am Ende » (2), « in den letzten Zeiten » (3), « Vollendung » (4). Jesus Christus ist Ziel und Ende des ganzen Werkes; gleich einer Kreuzblume auf der Höhe des gotischen Turmes krönt Er den ganzen Bau (5).

Bei genauerem Zusehen wird die Gestalt der Heilsgeschichte zu einer langen ansteigenden Linie, die in den ersten Zeiten mit Adam und Noe anfängt, in den mittleren Zeiten mit Abraham (Beschneidung) und Moses (Zeremonialgesetz) ansteigt und in den letzten Zeiten mit der Ankunft des Herrn in den ewigen Mittag des kommenden Zeitalters hineinragt (6). Entsprechend solcher « Ordnung » und solcher » Rythmen » muss auch der in dieser Geschichte lebende Mensch wie ein « Kind »

(1) 5, 14, 1: Lk 11, 50... *recapitulationem* effusionis sanguinis ab initio omnium iustorum et prophetarum in semetipsum futuram indicant. Der Vergleich mit 4, 25, 2 (S. 383 Anm. 9) zeigt, dass recapitulare und perficere hier synonym gebraucht sind.

(2) 4, 36, 7: Dominus vocans (Mt 20, 1 ff.) alios statim in initio mundi fabricationis;... item alios *in fine* (ἐν τῷ τέλει)... Et propter hoc a novissimis coepit dare mercedem, quoniam in novissimis temporibus (ἐπ' ἐσχάτων τῶν καιρῶν) manifestatus (est) Dominus. 5, 1, 3: In fine Verbum Patris et Spiritus Dei, adunitus antiquae substantiae Adae... *in fine*... manus eius vivum fecerunt hominem. 5, 21, 2: *in fine* Filium suum misit.

(3) 4, 36, 7 (Anm. 2); 4, 20, 4; 22, 2; 25, 1. 2; 33, 15; 38, 1; 5, 15, 4.

(4) 4, 26, 1 (S. 383 Anm. 1).

(5) So veranschaulicht M. J. Scheeben, *Die Mysterien des Christentums*[3], Freiburg i. Br. 1939, S. 348 Anm. 1, das ἀνακεφαλαιοῦν im Sinne unserer « intentionalen Rekapitulation ». Er fügt aber hinzu, dieses Bild sei ungenügend; Christus sei auch der Schlussstein des Kreuzgewölbes, der den ganzen Bau zusammenhält (was wir mit « realer Rekapitulation » bezeichnen).

(6) s. 4, 25, 1; 36, 7.

« geschaffen werden [1] und geschaffen wachsen und gewachsen Mann werden, Mann geworden sich mehren [2] und gemehrt erstarken und erstarkt verherrlicht werden und verherrlicht Seinen Herrn (Gott) schauen »; so unverweslich geworden kommt er Gott nahe [3]. Diese organische Aufwärtsentwicklung der Menschheit wird durch Adams Abfall wohl stark gehemmt [4], kann aber bei Gottes Langmut nicht aufgehalten werden [5]. « Denn niemals entfloh Adam (= der Mensch) den Händen Gottes (= Sohn und Heiliger Geist), zu denen der Vater sprach: 'Lasst uns den Menschen machen nach unserem Bild und Gleichnis' » [6]. Mit Recht wird vom « Optimismus des Irenäus » gesprochen [7]; ihm ist die « Gesamtbewegung der Menschheit zu ihrem Heile ein unaufhaltsamer Fortschritt » [8].

Ferner zeigte sich, dass die Knotenpunkte auf dieser ansteigenden Linie [9] nicht gleichwertig sind. Einer überragt, transzendiert sie alle, Christi Ankunft im Fleische. Deshalb

(1) *fieri* = geschaffen werden und zwar schon in einem Anfangsstadium übernatürlichen Lebens als Gleichbild Gottes, das wir in Adam verloren haben: 3, 18, 1; vgl. 5, 16, 2. s. A. von Harnack DG 1[4], 594; K. Prümm S. J., *Scholastik* 1938, 223; F. Stoll, *Die Lehre des hl. Irenäus von der Erlösung u. Heiligung, Der Katholik* 85, (1905) 53.

(2) Dieses « Wachsen und sich Mehren » (Gen 1, 28) versteht Irenäus vom übernatürlichen Heranreifen der Menschheit zur Vollendung. Vgl. 4, 11, 1.

(3) s. 4, 38 ganz, besonders n. 3.

(4) Über die Erbsünde und ihre Folgen 3, 18, 2; 5, 23: *Dem* 12 ff.

(5) 4, 37, 7: Deo quidem magnanimitatem praestante in apostasia (= Erbsünde: 5, 2, 1), homine autem erudito per eam..., praefiniente Deo omnia ad hominis perfectionem et ad efficaciam et manifestationem dispositionum; uti et bonitas ostendatur et iustitia perficiatur... et tandem aliquando maturus fiat homo in tantis maturescens ad videndum et capiendum Deum. — Über Gottes Langmut 3, 20, 1. 2; 23, 1; 4, 37, 7; 39, 1. A. d'Alès, *Rech. de science relig.*, 1916, S. 203.

(6) 5, 1, 3: Non enim effugit aliquando Adam manus Dei, ad quas Pater loquens dicit: 'Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram'. Et propter hoc in fine... manus eius vivum perfecerunt hominem, uti fiat Adam secundum imaginem et similitudinem Dei.

(7) D. B. Reynders. *Optimisme et théocentrisme chez s. Irénée. Recherches de théologie ancienne et mediévale,* 1936, S. 225 ff.

(8) K. Prümm, *Scholastik* 1938, 362.

(9) s. S. 382 Anm. 3.

beginnt Lukas die Ahnenreihe mit Ihm, nicht mit den Ahnen (1), deshalb ist von Seiner Geburt (aus der gehorsamen Jungfrau) her die durch Evas Ungehorsam verworrene Linie wieder aufzurollen (2). Deshalb ist Adam schon der « Typ des künftigen », weil das allerschaffende Gotteswort die künftige Heilsordnung bezüglich des Menschengeschlechtes (also auch Adams) auf Sich hin vor-gebildet hatte (3), weil also jegliche Heilsanordnung schon mit der Bestimmung getroffen ist, Vor-bild, Typ Christi zu sein. So bringt Christi Ankunft nicht bloss das Schlussglied einer zufälligen Entwicklung, sondern Er Selbst hatte von Anfang an die Entwicklung auf Sich hingelenkt (4). Um diese Zielstrebigkeit auszudrücken, überschrieben wir diese Art der Rekapitulation nicht nur « logische », sondern « intentionale Rekapitulation » (absichtliche, vorsätzliche Erfüllung, entsprechend dem biblischen κατὰ πρόθεσιν Eph 1, 11; 3. 11). Die lange « Darlegung der Menschen » war von Ihm nach der « Disposition » des Vaters schon in der Absicht durchgeführt worden, dass Seine Ankunft im Fleische den Schlusspunkt bilden soll. Bei der Dunkelheit der Typen und der Gliedhaftigkeit der einzelnen Weissagungen war für uns Menschen diese Absicht verborgen. So kam die Rekapitulation « uner-

(1) 3, 22, 4: Propter hoc et Lucas initium generationis a Domino inchoans, in Adam retulit, significans, quoniam non illi hunc sed hic illos in evangelio vitae regeneravit. — Dieser Text und der folgende (Anm. 2) handeln direkt schon von der realen Rekapitulation; aber wie Christus in der Seinsordnung übernatürliches Lebensprinzip für die vorausgehenden Geschlechter ist, so ist er auch das Prinzip für unser Verständnis des Vorausgehenden 4, 26, 1 (S. 383 Anm. 1).

(2) Vgl. 3, 22, 4 ... Eam quae est a Maria ad Evam *recirculationem* significans, quia non aliter quod colligatum est, salvaretur, nisi ipsae compagines alligationis reflectantur retrorsum; ut primae coniunctiones solvantur per secundas, secundae rursus liberent primas.

(3) 3, 22, 3: Unde et ab Paulo 'typus futuri' dictus est ipse Adam: quoniam *futuram* circa Filium Dei humani generis *dispositionem* in semetipsum fabricator omnium *Verbum praeformaverat*. Über diesen Satz in weiterem Zusammenhang S. 391 f.

(4) Damit hängt es auch zusammen, wenn Irenäus die Gotteserscheinungen im Alten Bunde, vor Adam. Abraham, Moses, dem Logos zuweist. « Immer war Er bei Seinem Geschöpf » (3, 16, 6 und oft; vgl. Dem 44 ff.) Aber bei Irenäus ist diese Zuweisung nicht so ausschliesslich wie bei Justin, der damit eine überbetonte Transzendenz Gottes retten will.

hört » (1) neu. « Was brachte der Herr Neues, als Er kam? » fragt Irenäus und antwortet darauf: « Erkennet, dass Er alle Neuheit brachte, Sich Selbst bringend, der angekündigt war » (2). Da geschah die recapitulatio der so grossen dispositio (3), die knappe Zusammenfassung, die volle Erfüllung der so gross angelegten Heilsgeschichte.

2. *Am Anfang der Welt.*

« Das allerschaffende Gotteswort hatte die künftige Heilsordnung auf Sich Selbst vorgebildet ». Mit diesem tiefgründigen Wort des Heiligen haben wir die bisherigen Aufstellungen schon überschritten. Die Schöpfung ist nach Irenäus nicht erst von einem bestimmten Punkt an vom Menschensohn rekapituliert, sie ist nach dem ewigen Plan des Vaters schon bei der Erschaffung auf den kommenden Erlöser hingeordnet. Um diesen tiefsten Sinn der intentionalen Rekapitulation bei Irenäus darzutun, müssen wir etwas ausholen.

Auffallend stark betont Irenäus, Christus ist in *Sein Eigentum* (in sua propria) gekommen, da alles durch Ihn geschaffen ist (4), Er hat *Sein eigenes* Gebilde (real) rekapituliert (5), Er nimmt die eucharistischen Gestalten aus *Seiner*

(1) Vgl. 3, 21, 6: inopinata (= paradoxa: 5, 5, 2) salus... inopinatus et partus.

(2) 4, 34, 1. Vgl. K. Prümm, *Zur Terminologie und zum Wesen der christlichen Neuheit bei Irenäus. Pisciculi* (= Beiband zu « Antike u. Christentum ») 192-219: *Über die Neuheit des Neuen Bundes als Erfüllung der Typik des Alten,* ebda 200-202.

(3) 3, 23, 1: Tantae dispositionis recapitulationem.

(4) 5, 18, 2: Deinde de Ipso Verbo dixit: In hoc mundo erat et mundus per Ipsum factus est... *In Sua propria venit*... Unus Pater super omnes et unum Verbum Dei... per quem omnia facta sunt; et quoniam hic *mundus proprius Ipsius*, et per Ipsum factus est voluntate Patris, et non per angelos; neque per apostasiam, et defectionem, et ignorantiam; neque per virtutem aliquam Prunici, quam et Matrem appellant quidam; neque per alium quemdam mundi factorem ignorantem Patrem. 5, 18, 3: Verbum Dei gubernans et disponens omnia; et propter hoc (Zusammenhang von Schöpfung und Menschwerdung) *in Sua* visibiliter venit. 5, 19, 1: Manifeste igitur *in Sua propria* venientem Dominum. 3, 11, 2: ... Secundum autem Marcionem, et eos, qui similes sunt ei, neque mundus per eum factus est, neque *in Sua* venit, sed in aliena.

(5) 4, 6, 2: unigenitus Filius venit ad nos, *suum plasma* in semetipsum recapitulans. vgl. 3, 22, 2: suum plasma (τὸ ἴδιον πλάσμα) salvans. 3, 19, 3: proprium ipsius plasma, 3, 17, 3: suum hominem.

Schöpfung (1). Christus kam nicht vom « fremden Gott » des Markion in eine Ihm fremde Welt; stellungnehmend gegen die Trennung des Weltschöpfers oder der Weltschöfer vom Vatergott und damit von dem vom Vater gesandten Schöpferwort in den Weltanschauungen der Markioniten und Valentinianer lehrt der Lyoner Bischof: Schöpfer- und Erlöserwort sind eins (2). Doch der Zusammenhang gründet noch tiefer. Der ewige Logos ist auch Urbild der geschaffenen Dinge (3), exemplum factorum (4), besonders Seines Gebildes, des Menschen (5), so dass es konvenient ist, dass ebenderselbe Logos Mensch wird, um dieses Bild sichtbar zu machen, von dem in

(1) 4, 33, 2 (gegen Markions Zweigötterlehre): quare circa homines quidem bonus videtur (der fremde Vatergott), in ipsum autem qui fecit homines (der Demiurg) iniustissimus, auferens ab eo *quae sunt eius?* Quomodo autem iuste Dominus, si alterius Patris exsistit (nämlich nicht vom Demiurgen des Markion), huius conditionis... accipiens panem *suum* corpus esse, et temperamentum calicis *suum* sanguinem confirmavit? vgl. 5, 2, 2: panem quae est a creatura *suum* (ἴδιον) corpus confirmavit. vgl. 5, 18, 1: neque indigens (Deus), ut non *per sua propria suis propriis* efficiat *sua* utens *conditione* salutem (zur Menschwerdung).

(2) 4, 10, 2: qui ab initio condidit et fecit eos Verbum, et in novissimis temporibus redimens nos, et vivificans, ostenditur pendens in ligno. Der gleiche Gedanke noch oft z. B. 4, 31, 2; 4, 34, 4; 3, 11, 1 (Johannes gegen die Nikolaiten): significans quoque, quoniam per Verbum per quod Deus perfecit conditionem, in hoc et salutem in his qui in conditione sunt, praestitit hominibus.

(3) Zwar meint A. Struker, *Die Gottebenbildlichkeit des Menschen in der christlichen Literatur der ersten zwei Jahrhunderte*. Münster 1913, S. 84. dass Irenäus für den Menschen und für die Gesamtschöpfung eine Urbildlichkeit des göttlichen Wesens annimmt, an der er trotz der phantastischen Abirrungen der Gnostiker festhält, « es aber nie w a g t ..., für die Gesamtheit der Geschöpfe als Urbild statt Gottes den Logos zu setzen ». Dagegen spricht, dass Irenäus zweimal « exemplum factorum » dem Logos zuspricht.

(4) 2. 16, 3: fabricator Deus hic, qui mundum fecit solus est Deus, et non est alius Deus praeter eum; ipse a semetipso *exemplum* et figurationem *eorum quae facta sunt*, accipiens. 4, 20, 1: Adest enim ei (sc. Patri) semper Verbum et Sapientia, Filius et Spiritus, per quos et in quibus omnia libere et sponte fecit, ad quos et loquitur, dicens: « faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram »; ipse a semetipso substantiam creaturarum, et *exemplum factorum* et figuram in mundo ornamentorum accipiens.

(5) 5, 16, 2: Adhuc enim invisibile erat Verbum, cuius secundum imaginem homo factus fuerat. Vgl. 3, 22, 1; 4, 33, 4; 36, 7 a. E.; Dem. 22.

den vergangenen Zeiten (nämlich Gen 1, 26) zwar die Rede war, das aber nicht gezeigt wurde (1).

Wenn diese Logosebenbildlichkeit auch nie mit dem Wort « recapitulatio » ausgedrückt ist, auch die Rekapitulationsidee gar nicht wiedergibt (2), so ist sie doch als Vorstufe zum eigentlichen Rekapitulationsbegriff bei Irenäus nachzuweisen (3). In beiden angeführten Sätzen (S. 388 Anm. 4) steht nämlich exemplum (Urbild) für den Logos, wie figuratio, figura (Gestaltung) für den Heiligen Geist. Die Gleichsetzung von figuratio (μόρφωσις) mit der dritten göttlichen Person ergibt eine eindeutige Parallelstelle (4), sodass wir auch mit grösster Wahrscheinlichkeit auf die Gleichheit des ersten Gliedes mit dem Sohne Gottes schliessen können. Ganz klar aber werden beide Sätze aus dem Zusammenhang, in dem sie gesprochen sind, nämlich aus dem Gegensatz zur gnostischen Falschlehre, nach der Gott ausser sich andere Instrumente (s. Kontext von 4, 20, 1) oder Vorbilder (s. Kontext von 2, 16, 3) nötig zu haben scheint. Dagegen weist Irenäus hier und immer wieder (5) darauf hin, dass bei Gott ja immer das Wort und die Weisheit, Seine Hände, Sohn und Geist,

(1) 5, 16, 2: In praeteritis enim temporibus, dicebatur quidem secundum imaginem Dei factum esse hominem, non autem ostendebatur. Adhuc enim invisibile erat Verbum cuius secundum imaginem homo factus fuerat... Quando autem caro Verbum Dei factum est,... imaginem.. ostendit veram (ἀληθῶς), ipse hoc fiens, quod erat imago eius. Vgl. 4, 33, 4; Dem. 22: « Denn nach Gottes Bild ist der Mensch gemacht und das Bild Gottes ist der Sohn, nach dessen Bild der Mensch geworden ist. Deshalb erschien jener auch in der Fülle der Zeiten, um zu zeigen, wie das Abbild Ihm ähnlich ist ».

(2) Sooft Christus Subjekt des Rekapitulierens ist, ist es immer der menschgewordene Christus. Wie sich noch ergibt (S. 407 ff.), ist Rekapitulation wesentlich mit Inkarnation verbunden.

(3) A. Struker weist mehrmals auf die enge Verbindung der Lehre von der Gottebenbildlichkeit mit der Rekapitulationslehre hin (*Die Gottebenbildlichkeit*, 77, 84, 95).

(4) 4, 7, 4: Ministrat enim ei (sc. Patri) ad omnia sua progenies (= Sohn) et *figuratio sua, id est* Filius et *Spiritus Sanctus,* Verbum et Sapientia; vgl. 5, 9, 3: Altero *figurante,* qui est Spiritus. Auch A. Struker, *Die Gottebenbildlichkeit,* 78, deutet hier figuratio für den Heiligen Geist; ebenso J. Lebreton, *Hist. du dogme de la Trinité des origines au concile de Nicée,* Paris 2, 563[2]; Fr. Loofs, *Theophilus von Antiochien,* 14[2].

(5) Siehe G. N. Bonwetsch, *Die Theologie des Irenäus,* Gütersloh 1925, S. 60.

Idee und Gestaltung der geschaffenen Dinge seien. « Aus sich ([1]) die Idee nehmend » heisst dann; nicht ausserhalb Gottes liegt das Urbild, innergöttlich ist die Idee, nämlich der gleich ewige Logos.

Weiter ist im Menschen nicht nur der vorweltliche Logos abgebildet, sondern — Irenäus scheint nur davon zu sprechen ([2]) — das menschgewordene Wort. Der Mensch ist nach Gottes Bild und Gleichnis geschaffen worden; so wurde in früheren Zeiten gesagt, « es wurde aber nicht gezeigt; denn noch unsichtbar war das Wort, nach dessen Bild der Mensch geschaffen war. » ([3]). Wenn der Grund, warum das Urbild früher nicht gezeigt wurde, darin liegt, dass es selbst noch unsichtbar war, dann ist es offenbar von Anfang an als ein sichtbares — also Mensch zu werdendes — gedacht gewesen. Ausserdem beweist Irenäus die wahre, aus Leib und Seele bestehende Menschheit Jesu daraus, dass Er Ähnlichkeit haben müsse mit Adam, der nach Seinem Bild und Gleichnis geschaffen sei ([4]). Das Urbild für Adam war also schon das Wort, das wahrhaft Mensch ist. So wird auch die Gottähnlichkeit des Leibes als Ähnlichkeit mit dem inkarnierten Gotteswort verständlich, die sonst bei dem rein geistigen Gottesbegriff des Irenäus schwer zu deuten wäre ([5]). Der ganze Mensch ist

([1]) Dieses « *semetipsum* » (S. 388 Anm. 4) steht oft für Wort und Weisheit; vgl. 4, 20, 2 (nahe dem besprochenen Text!): Omnia *Verbo* fecit et Sapientia adornavit mit 4, 36, 1: unum Patrem, qui per se *ipsum* omnia fecit. 2, 30, 9: hic Pater..., qui fecit ea per *semetipsum, hoc est per Verbum* et per Sapientiam suam. 2, 2, 4: ipse in *semetipso*.... omnia praedestinans fecit... omnia autem quae facta sunt, infallibili *Verbo* fecit.

([2]) A. Struker, *Die Gottebenbildlichkeit*, 82: « Überall, wo sicher oder wahrscheinlich von einer Urbildlichkeit des Logos die Rede ist, auch Epid. 22, ist dieselbe mit dem leiblichen Erscheinen des Logos oder mit dem Rekapitulationsgedanken in unmittelbare Verbindung gebracht, sodass schon daraus die Vermutung sich nahelegt, dass die Urbildlichkeit — soweit das Naturhafte im Menschen in Frage kommt — in dem menschgewordenen Logos und nur in diesem zu suchen ist ».

([3]) 5, 16, 2 (S. 388 Anm. 5).

([4]) 3, 22, 1: Si enim ille (Adam) quidem de terra et manu et arteficio Dei plasmationem et substantiam habuit, hic (Christus) autem non manu et artificio Dei, iam non servavit similitudinem homini qui factus est secundum imaginem *ipsius* et similitudinem... Nos autem quoniam corpus sumus... et anima... omnis quicumque confitebitur. Hoc itaque factum est Verbum Dei.

([5]) Von einer Gottähnlichkeit des Menschen in seiner Leibesbildung spricht *Dem.* 11; 5, 6, 1. s. Kap. III unserer Dissertation.

also nach dem Bild des Gottmenschen geschaffen. Wenn nun der erst am Ende der Zeiten Mensch gewordene Logos schon bei der Erschaffung der Welt Vorbild (causa exemplaris) war, dann muss Er auch Zielbild (causa finalis) gewesen sein, das dem Schöpfer bei der Schöpfung vorschwebte.

Demnach stehen die berühmten Sätze des 22. Kapitels des dritten Buches (1), in denen klar die Ankunft des Retters als das Hochziel der Schöpfung ausgesprochen wird, nicht mehr « isoliert » (2) da. Sie vertiefen den bisher aufgezeigten Zusammenhang zwischen dem Schöpferwort und dem Ihm eigenen Geschöpf, zwischem dem Logosidealbild und dem geschöpflichen Nachbild, sie folgen aus der Darstellung der Ebenbildlichkeit des Menschen zum (präexistent gedachten) Gottmenschen. Dies ist der Wortlaut: « Das allerschaffende Wort hatte die zukünftige Heilsordnung des Menschengeschlechtes bezüglich des Sohnes Gottes auf Sich vorgebildet, indem Gott zuerst den seelischen (animalischen) Menschen vorbildete, damit er nämlich vom geistigen das Heil empfange. Da nämlich ein Heiland vorher war, musste auch geschaffen werden, was das Heil empfangen sollte, damit der Heiland nicht umsonst sei (wörtlich: hohl = keine leere Idee sei) » (3).

(1) Der Text wird oft unter dem Betracht des Motivs der Menschwerdung behandelt. A. D'ALÈS, der hier die künftigen Positionen der skotistischen Schule sieht, umschreibt den entscheidenden Satz: *Ayant voulu le Sauveur, Dieu décida de lui donner des hommes à sauver.* (*La doctrine de la récapitulation en saint Irénée, Rech. de science relig.* 1916, 191). A. VERRIELE, *Le plan du salut d'après saint Irénée, Rech. de science relig.* 1934, 499-506) folgt P. GALTIER's Sentenz von den zwei Teilzielen des einen Inkarnationsmotivs (Verherrlichung des Erlösers Christus). Zu unserm Text sagt P. GALTIER (*De incarnatione et redemptione,* Paris 1926, 477, n. 561): « S. Irenaeus... Adamum vult ideo creatum esse salvandum, quia Filius Dei praeexstiterit ab aeterno Salvator ». L. ESCOULA, *Le Verbe Sauveur et Illuminateur chez saint Irénée* (*Nouv. Revue Théologique* 1939, 388, Anm. 3) folgt im wesentlichen A. d'Alès; aber s. unsere folgende Anm. 1, S. 392. Nach K. PRÜMM (*Scholastik* 1938, 362) hat Irenäus an unserer Stelle das thomistisch-skotistische Problem gesehen, « ob der Heilsratschluss Gottes durch den Fall des Menschen bedingt oder unabhängig von ihm gefasst worden sei. Es liegt eine Stelle vor, wo er den Heilandsberuf des Logos als das Frühere hinstellt, das die Erschaffung einer heilungsbedürftigen Menschheit gefordert habe ».

(2) A. D'ALÈS, *Rech. de sc. rel.* 1916, 192.

(3) 3, 22, 3: futuram circa Filium Dei humani generis dispositionem fabricator omnium Verbum in semetipsum praeformaverat, praeformante (al.

Mit anderen Worten: Bevor der für das Heil bestimmte und es (in Voraussicht des Falles) benötigende animalische Mensch ([1]) geschaffen wurde, existierte in Gottes Absicht bereits der Bringer des Heils ([2]). So beantwortet Irenäus die von ihm als ersten Theologen ausdrücklich aufgeworfene Frage « Warum das Wort Gottes Fleisch geworden ist? » ([3]): Weil das Wort als Mensch Sinn und Ziel des Menschen ist. « Sein Name wird gelobt auf der ganzen Erde... Seine Herrlichkeit ist erhaben über die Himmel » ([4]).

Jetzt wird auch der vorausgehende Satz, den wir schon einmal angeführt haben (S. 11), im Vollsinn verständlich. « Das allerschaffende Wort hatte die zukünftige Heilsordnung des Menschengeschlechtes bezüglich des Sohnes Gottes ([5]) auf Sich vorgebildet ». Mit anderen Worten: « Das Wort als Schöpfer aller Dinge » (so übersetzt E. Klebba) hatte die zukünftige Heilsordnnug in Sich (dem incarnandus, dem, der

praedestinante) Deo primum animalem hominem, videlicet ut a spirituali salvaretur. Cum enim praeexisteret salvans, oportebat et quod salvaretur fieri, uti non vacuum sit salvans.

([1]) Animalis homo ist bei Irenäus der noch weiterer Vervollkommnung fähige, also gewiss noch unvollkommene, aber nicht notwendig sündige Adam. Das scheint ESCOULA zu übersehen, der von einem « état primitif *misérable* » spricht. Der animalische Mensch ist als « lebend » erschaffen, d. h. schon in einem gewissen Masse teilhabend am Geiste (5, 9, 2; 12, 2). Nach K. PRÜMM (*Scholastik* 1938, 222 f.) ist der erste Mensch als Bild und Gleichnis geschaffen, hatte aber noch Raum für eine weitere Steigerung und zwar unabhängig von dem ja eigentlich entgegen dem göttlichen Plan eingetretenen Sündenfall. — Vgl. unsere Anm. 1 S. 385.

([2]) Salvans (σώζων, σωτήρ), der « geistige Mensch », ist der Gottmensch. der den « seelischen Menschen » zu vollkommener Gottähnlichkeit vollendet, ihn damit zugleich im Falle der Sünde wiederherstellt. Da das letztere sicher im Begriff des « Heilands » enthalten ist, ist klar, dass Irenäus hier von der tatsächlichen Heilsordnung, nicht von einer primär gedachten spricht (gegen d'Alès). Vgl. noch Anm. 1 S. 394.

([3]) 1, 10, 3: διὰ τί ὁ λόγος τοῦ θεοῦ σὰρξ ἐγένετο.

([4]) 4, 11, 3: Christus, cuius nomen in omni terra laudatur... et elevata est magnificentia eius super coelos. Vgl. 4, 17, 6.

([5]) Gemeint ist der menschgewordene Gottessohn, der die Heilsanordnung verwirklicht. Wir würden im Text eher « Filius hominis » erwarten, wie Irenäus sonst immer im Zusammenhang mit der Rekapitulationsidee schreibt, z. B. vorher 3, 22, 1; vgl. 5, 14, 1; 21, 1. Doch soll die lateinische Übersetzung nicht ohne äussere Zeugnisse abgeändert werden.

Mensch werden sollte) rekapituliert (1). Etwas Zukünftiges kann nur auf etwas Zukünftiges vor-gebildet (2) werden, die zukünftige Heilsordnung also nicht auf das Schöpferwort am Anfang (das wäre Rückbildung), sondern auf das inkarnierte Gotteswort in den letzten Zeiten. Damit ist der Gedanke der Rekapitulation der gesamten Heilsgeschichte durch den Gottmenschen wesentlich weitergeführt. Die ideelle Rakapitulation umspannt sie nicht erst von einen bestimmten Punkt an, etwa seit dem Protoevangelium im Paradies. Der kommende Gottmensch bezieht Welt und Zeit bereits auf Sich vom absoluten Anfang an, als durch das Wort alles geworden ist und ohne das Wort nichts geworden ist von dem, was geworden ist. Auch dazu findet sich im Hauptwerk des Irenäus die ausdrücklich gestellte Frage: « Warum die Ankunft des Sohnes Gottes in den letzten Zeiten, das ist am Ende der Anfang? » (3). Das also ist die Antwort des Kirchenvaters: weil die Heilsgeschichte, in der der Mensch allmählich heranwachsen sollte (S. 384 f.), von Anfang an vom Gottmenschen rekapituliert war. So löst sich das paradoxe « am Ende der Anfang »: am zeitlichen Ende (4) der ideelle Anfang (5): Christus Jesus, unser Herr.

(1) L. Escoula schreibt dazu: « *Toute la création, avec son déroulement dans la succession des temps, est étroitement relieé au Verbe créateur et sauveur. Dans la pensée divine du Verbe, elle a été prevue telle quelle, depuis son imperfection initiale jusqu'à son achèvement dans le Christ* » (*Nouv. Revue Théol.* 1939, 388, Anm. 3).

(2) Prae-formare hat bei Irenäus diesen strikten Sinn: etwas vorherbilden, vorbereiten, nach dem kommenden Urbild. 4, 20, 8: Spiritus Dei per prophetas futura significavit, *praeformans* et praeaptans ad id ut subditi Dei simus... ut *praeformaretur* et meditaretur (= exercitaretur) homo. 4, 26, 1: Christi regnum praeformans. 4, 33, 10: Prophetae... membra Christi... omnes et multi unum *praeformantes*... unusquisque autem eorum... eam quae secundum illud membrum erat, operationem Christi *praeformabat*. 5, 13, 1 (durch die zeitliche Heilung der Körperglieder bildete der Herr die ewige Auferstehung vor): Domino per temporalia *praeformante* aeterna.

(3) 1, 10, 3: διὰ τί ἐπ' ἐσχάτων τῶν καιρῶν ἡ παρουσία τοῦ Υἱοῦ τοῦ θεοῦ, τουτέστιν ἐν τῷ τέλει ἡ ἀρχή. (lat. Text weicht fälschlich ab: hoc est in fine. Vgl. Massuet: MG 7, 556, nota 1).

(4) Darum ist Christus oft auch wieder das « Ende » gegenüber Adam, dem Anfang, z. B. 3, 22, 3: Lucas genealogicam quae est a generatione Domini nostri Jesu Christi usque ad Adam... ostendit: finem (zweiter Adam) coniungens principio (erster Adam).

(5) Das Geheimnis aber bleibt Geheimnis. Der « ideelle Anfang » ist als Wort zugleich schöpferischer Anfang (4, 20, 4).

Entgegengesetzt dem angeführten Abschnitt oder ohne Rücksicht darauf wird häufig ein anderer Satz von der zugespitzten thomistisch-skotistischen Fragestellung her zugunsten der ersteren Meinung gedeutet (1). « Weil aber der Apostel nicht gegen die Substanz des Fleisches und Blutes selbst sagt, dass es das Reich Gottes nicht erbe (1 Kor 15, 50), gebraucht derselbe Apostel überall beim Herrn Jesus Christus das Wort Fleisch und Blut, teils um Ihn als Menschen darzutun..., teils um das Heil (= die Fähigkeit zum Heil) des Fleisches zu bekräftigen. Si enim non haberet caro salvari, nequaquam Verbum Dei caro factum esset. Et si non haberet sanguis iustorum inquiri, nequaquam sanguinem habuisset Dominus (2). Der Kontext handelt nicht vom Inkarnationsmotiv, sondern von der richtigen Exegese des Pauluswortes — dies behandelt Irenäus im selben Buch, Kap. 9-12, dann wieder 13, 2. 5 —, das von Gnostikern so missdeutet wurde: Fleisch und Blut (in ihrer Substanz) können das Reich nicht erben, nicht gerettet werden, sind des Heiles nicht fähig (3). Genau dagegen behauptet Irenäus: Fleisch und Blut ist des Heiles fähig (4), es kann gerettet werden. So ist hier das « haberet salvari » zu fassen. Nicht: « hätte das Fleisch nicht gerettet werden sollen » (5) im Sinne von: « nötig gehabt, gerettet zu werden » (6) — davon reden ja die Gnostiker nicht — sondern: « Hätte das Fleisch nicht gerettet werden können, wäre das Wort Gottes keinesfalls Fleisch geworden (7). Und hätte das Blut der Gerechten nicht aufgesucht werden können, hätte der Herr keinesfalls Blut gehabt ». Diese Über-

(1) A. D'ALÈS (*Rech. de sc. rel.* 1916, 191 f.) deutet die Stelle im thomistischen Sinne und will sie mit der erstgenannten in Einklang bringen, indem er hier die Idealordnung, dort die Realordnung dargestellt findet (s. oben Anm. 2 S. 392). A. VERRIELE (*Rech. de sc. rel.* 1934, 505), ebenso P. GALTIER sagen, die Stelle trage nichts zur Frage des Inkarnationsmotivs bei.

(2) 5, 14, 1.

(3) 5, 2, 2: Carnis salutem negant... dicentes non eam *capacem* esse *incorruptibilitatis*. 5, 3, 3: μὴ εἶναι τὴν σάρκα δεκτικήν τε καὶ μετοχικὴν τῆς ζωῆς. 5, 6, 2: membra Christi non participare salutem. Vgl. 1, 6, 2; 24, 5; 26, 3; 5, 12, 6: non esse capacem carnem vitae.

(4) 5, 3, 2: perceptrix et *capax caro virtutis Dei*.

(5) So übersetzt E. KLEBBA, BKV², Irenäus 2, 187.

(6) So A. D'ALÈS, *Rech. de sc. rel.* 1916, 192: *« si la chair n'avait pas eu besoin de salut, le Verbe ne se fût pas incarné »*.

(7) Gegen Valentinianer, die wenigstens mit der Zunge einen Christus (Gott) Jesus (Menschen) bekennen (4, 33, 3), kann Irenäus so aus der Inkarnation für die Gutheit und Heilsfähigkeit des Fleisches argumentieren. Nach 5, 1, 2

setzung des « haberet » (einem gr. εἶχον entsprechend) lässt sich aus der griechischen Grammatik und aus dem eigenen Sprachgebrauch des Irenäus rechtfertigen (1). So heisst es zwei Kapitel vorher, die körperlichen Heilungswunder Christi seien grundlos, wenn die geheilten Glieder nicht (auf ewig) gerettet werden können (non habebant salvari), gleich darauf wird derselbe antignostische Satz wiederholt, für das habebant das noch deutlichere « non esse capacem vitae » eingesetzt (2). So ist auch an unserer Stelle von einer Heilsfähigkeit, nicht einer Heilsbedürftigkeit des Fleisches die Rede, also auch nicht vom Inkarnationsmotiv im Sinne der mittelalterlichen Kontroverse.

Auf die Worte der Hl. Schrift, die Irenäus zu dieser Schau des « Erstgeborenen in aller Schöpfung » geführt haben, kommen wir in dem hier nicht veröffentlichten Teil III der Arbeit zurück. Der ganze hier behandelte Rekapitulationsgedanke ist von Irenäus schön und eindringlich wie in einer Litanei in einem der syrischen Fragmente ausgesprochen. Christus ist « Wort Gottes, der vor dem Licht gezeugt ist, der mit Ihm Gründer des Universums ist, Bildner der Menschen, der in allem alles ist; in den Patriarchen Patriarch, in den Gesetzen Gesetz, in den Priestern erster der Priester, in den Königen Lenker, in den Propheten Prophet, in den Engeln Engel, in den Menschen Mensch, im Vater Sohn, in Gott Gott, König auf ewig. Denn Er ist es, der dem Noe Kapitän, dem Abraham Führer, mit Isaak gefesselt, mit Jakob in der Fremde war, Hirte der Geretteten und Bräutigam der Kirche; Führer der Cherubim und Fürst des Engelheeres, König von Ewigkeit zu Ewigkeit. Amen » (3).

a. E. (vgl. 3, 22, 2; 1, 6, 1 u. a.) scheint ihr Grundirrtum ein metaphysischer zu sein, die Schlechtigkeit der Materie, damit auch des Fleisches; daraus leitet sich ihr christologischer Irrtum, der Doketismus, her.

(1) Ganz eindeutig z. B. 3, 20, 3: ipse Dominus erat, qui salvat eos, quia per semetipsos *non habebant salvari* (Harvey 2, 107[4] übersetzt zurück: οὐκ εἶχον σωθῆναι). Hier übersetzt auch E. Klebba 1, 298: « Die nicht erlöst werden konnten ».

(2) 5, 12, 6: Et quam enim causam habebat carnis membra curare..., si *non habebant salvari*, quae ab illo curata fuerant? Si enim temporalis erat ab eo utilitas, nihil grande praestitit his qui ab eo curati sunt. Aut quomodo dicunt *non esse capacem* carnem vitae, quae percepit curationem ab eo?

(3) *Fragm. Syr.* 30 (H 2, 460 f.); ebenso in erweiterter (interpolierter?) Form *Fragm.* 31 (H 2, 463).

β) Reale Rekapitulation.

Der in der Geschichte vorgebildete und von Ewigkeit vorgesehene Gottmensch Christus Jesus ist erschienen. Da ward jegliche Heilsanordnung erfüllt, das vom Vater geplante Ziel der Schöpfung verwirklicht. Als wahrer Gott und wahrer Mensch ist Er der geborene Mittler (1), in Ihm ist der Mensch in Berührung gekommen mit Gott, seinem schöpferischen Prinzip (2). Diese Verbindung bleibt aber kein rein physischer Kontakt, sondern wird zur Lebensverbindung wie zwischen Haupt und Gliedern. Da der Mensch durch die Adamssünde entstellt und durch seine Geschöpflichkeit noch unvollkommen ist, wirkt diese Be-hauptung des Menschen durch den Gottmenschen erneuernd und vollendend. Das verstehen wir unter « realer Rekapitulation » (ἀνακεφαλαιώσασθαι von κεφαλή): Der Gottmensch wird Haupt Seiner Schöpfung, die in Ihm erneuert und vollendet wird. Da die beiden letzteren Bedeutungen der Rekapitulation als « Erneuerung » und « Vollendung » offener zutage liegen, seien sie zuerst aus einzelnen Texten nachgewiesen, dann aber die ihnen zugrunde liegende Rekapitulation als « Be-hauptung » (Zusammenfassung) (3).

a) *Wiedererneuerung und Vollendung.*

1. Der erste Adam ist Typ des zukünftigen. Der zweite aber wirkt auf den « Erstgebildeten » und damit auf den in ihm gefallenen Gesamtmenschen (4) erneuernd ein. Rekapitulieren heisst dann wiedererneuern, verjüngen (renovare), wiederherstellen (restituere, restaurare), wieder ergänzen (rursus

(1) 4, 6, 7: Ab omnibus accipiens testimonium, quoniam *vere homo et vere Deus*. 3, 18, 7: Oportuerat enim *mediatorem* Dei et hominum, per suam ad utrosque domesticitatem, in amicitiam et concordiam utrosque reducere. Vgl. 5, 17, 1.

(2) 4, 20, 4: Dominus noster Jesus Christus, qui in novissimis temporibus homo in hominibus factus est, ut finem coniungeret *principio*, id est hominem Deo. Vgl. Anm. 5 S. 393.

(3) Den gleichen Sachverhalt veranschaulicht M. J. Scheeben mit dem Bild vom Schlussstein am Kreuzgewölbe, der den ganzen Dom zusammenhält und ihm Einheit gibt. Vgl. oben Anm. 5 S. 381.

(4) 3, 18, 2; 5, 16, 3; 23, 1. Über die Erbsünde F. Stoll *Der Katholik* 1905. 57-62.

redintegrare αὖθις ἀποκαταστῆσαι) (1), in den verlorenen Zustand rückführen (revocare ἀνάγειν), wiederbilden (replasmare) (2), die zweite Bildung schenken (3), reformieren (reformare). Ἀνακεφαλαιώσασθαι ist dann abzuleiten von ἀνα (re-) und κεφαλή (caput = principium), besagt also: die abgefallene Schöpfung zu ihrem reinen Ursprung hinaufführen. « Bei der Wiederherstellung dieses Menschen », « bei der Wiederherstellung Adams in Christus — « bei der nochmaligen Wiederholung » (TU) — sollte das Sterbliche vom Unsterblichen verschlungen werden » (4); gebrochen wird die Teufels- und Gesetzesknechtschaft, aufs neue wird der Mensch in seine Freiheit eingesetzt (5). Der Erlöser erneuert Sein durch die Sünde entstelltes Gebilde, er bildet es wieder (6), ergänzt es wieder (7). « Mensch unter den Menschen geworden re-formiert Er das Menschengeschlecht » (8). Besonders gerne spricht Irenäus von einer « Rekapitulation des alten Gebildes » (9). An einer Stelle erklärt er die Alterserscheinung der Menschheit als eine Folge der Sünde (10), also wirkt die Rekapitulation des alten Gebildes eine Verjüngung, Freiheit von der Sünde (seelisches Alter) und vom Tode (leibliches Alter). « Er rekapitulierte des Menschen altes Gebilde in Sich, um die Sünde zu töten, den Tod

(1) 5, 3, 2; 21, 3; vgl. 3, 12, 3 (Apg. 3, 6 ff.).

(2) s. Anm. 6. Der Ausdruck findet sich schon vorher bei Theophilus von Antiochien, an Autolycus 2, 26: ἀναπλάσσεσθαι εἰς τὸ γενέσθαι καινὸν und Barnabasbrief, 6, 11. Dagegen findet sich bei Irenäus der verwandte paulinische Ausdruck « neue Schöpfung » nicht.

(3) 5, 23, 2 (s. Anm. 7 S. 398).

(4) *Dem* 32 und 33.

(5) 3, 23, 2: in suam libertatem *restauravit* eum. 4, 9, 1; nobis in *novitate restituit* libertatem.

(6) 3, 18, 2: eum hominem qui semel victus fuerat et elisus per inobedientiam, *replasmare*.

(7) 5, 21, 3: miseratus est (sc. Deus Pater) plasmati suo, et dedit salutem ei, per Verbum, id est per Christum *redintegrans* (sc. id = plasma). Vgl. 5, 3. 2.

(8) 4, 24, 1: et hunc in novissimo tempore hominem in hominibus factum, *reformasse* quidem humanum genus, destruxisse autem et vixisse inimicum hominis.

(9) 3, 21, 9: antiquam plasmationem in se recapitulatus est. 5, 1, 2: ... antiquam plasmationem Adae in semetipsum recapitulasse (τὴν ἀρχαίαν πλάσιν εἰς ἑαυτὸν ἀνεκεφαλαιώσατο). 3, 18, 7 (s. Anm. 1 S. 398).

(10) 5, 36, 1.

zu unterhöhlen und den Menschen zu beleben (1). « Er erneuerte sie (die Menschen) vom Alter zur Neuheit Christi » (2). « Wir sollten erkennen, dass die Hand Gottes (das Wort), die uns im Anfang erschaffen hat..., das Verlorene auch in den letzten Zeiten aufgesucht hat, indem sie ihr verlorenes Schaf wiedergewann, auf ihre Schultern auflud und mit Frohlocken uns in die Kohorte des Lebens zurück-führte » (3). Wie der Mensch, wird schliesslich auch die gesamte Schöpfung zur ursprünglichen Natur (übernatürlicher Urstand) heimgeholt (4).

Diese Rekapitulation als Wiederherstellung bedeutet also Aufhebung der Erbsünde und ihrer Folgen. Jetzt verstehen wir auch die Sprechweise des Heiligen, wenn er sagt, auch der Ungehorsam Adams wird durch den Gehorsam Christi rekapituliert (5), rekapituliert wird auch die alte Feindschaft der Schlange (6), ja sogar der Tod und der Tag (Freitag), an dem der Mensch Schuldner des Todes geworden ist (7). Das bedeutet für Sünde, Teufel und Tod: Christus nimmt sie auf sich und zwar eben an dem Tage, an dem sie zur Herrschaft gelangt sind, um sie niederzuwerfen. So wird Adam (der Mensch) durch sein Ge-

(1) 3, 18, 7: hominis antiquam plasmationem in se recapitulans, ut occideret quidem peccatum, evacuaret autem mortem, et vivificaret hominem.

(2) 3, 17, 1: renovans eos a vetustate in novitatem Christi.

(3) 5, 15, 2. — Ein Text zu den um diese Zeit entstandenen Katakombenbildern vom guten Hirten.

(4) 5, 10, 1: in *pristinam veniunt* homines *naturam*, eam quae secundum imaginem et similitudinem facta est Dei, 5, 32, 1: oportet et ergo ipsam conditionem (Schöpfung) *reintegratam ad pristinum* sine prohibitione servire iustis. 5, 33, 4: conditione *revocata* (vgl. 5, 3, 2: *revocare* = ἀνάγειν).

(5) 5, 19, 1: in sua propria venientem Dominum... et *recapitulationem* eius quae in ligno fuit *inobedientiae*, per eam quae in ligno est obedientiam, facientem. G. N. Bonwetsch, *Die Theologie des Irenäus*, 304: « *Durch seinen Gehorsam hat Christus den Ungehorsam rekapituliert, das heisst aufgehoben, eine Wiederholung durch das Gegenteil* ».

(6) 5, 21, 2: Dominus antiquam illam et primam adversus serpentem inimicitiam in semetipsum recapitulans. 4, 40, 3: Et inimicitiam hanc Dominus in semetipsum recapitulavit (εἰς ἑαυτὸν ἀνεκεφαλαιώσατο) de muliere factus homo.

(7) 5, 23, 2: recapitulans enim universum hominem in se ab initio usque ad finem, *recapitulatus* est et *mortem* eius... — In qua autem (sc. die) mortuus est, in ipsa et manducavit (sc. Adam)... *Hunc* itaque *diem recapitulans* in semetipsum Dominus, venit ad passionem pridie ante sabbatum, quae est sexta conditionis dies, in qua homo plasmatus est; secundam plasmationem ei eam, quae est a morte, per suam passionem donans.

genbild wiederhergestellt, der Anfang der Sterbenden durch den Anfang der Lebenden ([1]), der erste Mensch am Anfang in Todesknechtschaft durch den jüngsten am Ende zum Leben ([2]), der besiegte Mensch, durch den das Menschengeschlecht in den Tod hinabsteigt, durch den Siegermensch, in dem es aufsteigt zum Leben ([3]). In untergeordneter Weise nimmt an diesem Rekapitulationswerk des zweiten Adam auch Seine Mutter Anteil, deren Gehorsam die durch Evas Ungehorsam um den Menschen geschlungenen Fesseln wieder auflöst ([4]).

Der Gedanke reisst mit. Das Geschöpf, das von Gott durch Seine « Hand » ausgegangen ist, kehrt an der gleichen Hand — sichtbar im guten Hirten — zu Gott zurück. Unwahre Folgerungen, die aus diesem Rekapitulationsgedanken gezogen werden könnten und gezogen wurden ([5]), nimmt der Lyoner Bischof nicht an. Oft wie die Heilige Schrift spricht er von einer ewigen Strafe, in der es also keine Wiederkehr zu Gott gibt; auch schreibt er drei Kapitel über die Willensfreiheit des Menschen, wo er unser Heil um so wertvoller und ehrenvoller hinstellt, da wir nicht mit Zwang und Notwendigkeit hingezogen werden und nicht ohne eigene Tätigkeit, Sorge und Eifer ([6]). « Wenn du aber nicht glaubst und Seinen Händen entfliehst, ist die Ursache der Unvollkommenheit in dir... » ([7]). Gerade in diesem Zusammenhang, den wir hier in unserem Thema nur erwähnen können, hat Irenäus auch am deutlichsten das zweite Moment der Rekapitulationstat des Erlösers her-

([1]) 3, 22, 4.

([2]) 4, 22, 1.

([3]) 5, 21, 1.

([4]) 3, 22, 4 (s. Anm. 2 S. 386) Eine mariologische Auswertung der Stelle bei K. Prümm, *Christentum als Neuheitserlebnis*, Freiburg i. Br. 1939, S. 75 und 155.

([5]) Die re-capitulatio des Irenäus ist aus obigen Gründen nicht gleich mit der Apokatastasis des Origenes. Irenäus kennt den Begriff aus Apg 3, 21 (3, 12, 3), wendet auch das Verbum im Sinne von « wiederergänzen » an (5, 3, 2; 21, 3), erklärt aber die gnostischen Vermengungen des biblischen Begriffes mit Buchstabenspielereien und astronomischen Vorstellungen als Hirngespinste (1, 14, 1; 17, 1).

([6]) 4, 37-39, besonders 37, 6-7.

([7]) 4, 39, 3; n. 4 handelt von der ewigen Finsternis, die für die Feinde des Lichtes passt.

ausgearbeitet. Sie ist nicht nur Re-actio, Wiederherstellung des Paradieseszustandes vor der Adamssünde, nicht nur recirculatio, lösender Kreislauf nach rückwärts, sie weist nach vorwärts hinein und hinauf in die kommende Weltzeit, die jetzt eröffnet wird. Rekapitulation ist Vollendung (1).

2. Schon der Abschnitt über die intentionale Rekapitulation zeigte uns als synonymen Begriff für Rekapitulation « Erfüllung », « Vollendung ». Christi Kommen und Werk war die ideelle Erfüllung allen bisherigen Heilsgeschehens. Hier soll gezeigt werden, dass der Herr auch real, seinsmässig, alle in dieser Geschichte lebenden Menschen und Dinge vollendet, « die lange Darlegung der Menschen » an das von Anfang vorgesehene Ziel führt.

Der Gegenstand der Rekapitulation-Wiedererneuerung ist das durch die Sünde « alt gewordene Gebilde », der Gegenstand der Rekapitulation-Vollendung ist « Sein (eigenes) Gebilde » überhaupt. Ein Wort des heiligen Justin, das quellenkritisch wichtig und daher auch für die Deutung des Rekapitulationsbegriffes bei Irenäus mit entscheidend ist, führt Irenäus so an: « Schön sagt Justinus in seinem Buch gegen Markion: 'Selbst dem Herrn hätte ich nicht geglaubt, wenn er einen anderen Gott verkündet hätte als den Schöpfer, unseren Urheber und Ernährer. Aber da Sein eingeborener Sohn von dem einen Gott, der diese Welt gemacht und uns gebil-

(1) Ganz einseitig engt W. Staerk, *Der eschatologische Mythos in der altchristlichen Theologie* (*ZntW* 1936, 92) die Rekapitulation auf den Begriff der Wiederherstellung ein: « Sie (die Rekapitulationstheorie) ist vielmehr ganz und ausschliesslich auf diesen Mythos (von Wiederkehr der Urzeit in der Endzeit) aufgebaut und ist als christliche Variation des eschatologischen Soter-Mythos im Bannkreise der Logoslehre und hellenistischer Vergottungsmystik zu beurteilen ». Wesentlich als « Vollendung » betrachten die Rekapitulation L. Escoula, (*Nouvelle Revue Théol.* 1939, 399): « *La récapitulation est essentiellement l'achèvement, la réalisation dans le temps du plan éternel de Dieu. Non pas à proprement parler 'restauration d'un plan primitif'... Mais la conclusion, l'aboutissement prévu d'un long cheminement, guidé par le Verbe lui-même.* « Ähnlich R. Seeberg DG I^3, 413: « *Vollendung der Schöpfung ist zuhöchst das Werk Christi, nicht Vergebung für das Verlieren einer ursprünglichen Vollkommenheit* » (vgl. 408 f.). Ebenso G. Bonwetsch, *Die Theologie des Irenäus*, 98 ff.; W. Loewenisch, *Das Johannesverständnis im zweiten Jahrhundert*, Giessen 1932, 154 f.; F. Stoll, *Der Katholik* 1905, 183-185.

det hat und alles umfasst und leitet, zu uns kam, Sein eigenes Gebilde in Sich rekapitulierend, so steht mein Glaube an Ihn fest...' » ([1]). Der Satz stammt aus dem uns sonst unbekannten Syntagma gegen Markion und auch bei Irenäus ist er antignostisch gewendet, also gegen die Verächter der Schöpfung und des « Demiurgen ». Wenn also hier betont wird: Christus rekapituliert Sein eigenes Gebilde, das ist das Gebilde, das durch Ihn Selbst — die « Hand des Vaters » ([2]) — am Anfang aus der Erde geformt war, so kann hier « Rekapitulation » nicht bloss als eine « verbesserte Neuauflage » ([3]) gedacht sein — bei dieser Feststellung hätten sich die Gnostiker und Markioniten nicht getroffen gefühlt, — sondern als eine Weiterführung und Vollendung der eigenen guten Schöpfungstat. Der Mensch war auch bereits in übernatürlicher, freilich nur anfänglicher Vollkommenheit geschaffen ([4]). Er war ein « Kind », das jetzt durch die Kindwerdung des « Vollendeten » bis zur ewigen Vervollkommnung heranreifen soll. « Gott war zwar auch am Anfang fähig, die Vollendung (διδόναι τὸ τέλειον) dem Menschen zu geben; jener aber, der eben erst geworden ist, konnte sie nicht nehmen oder nehmend nicht fassen oder fassend nicht festhalten. Und deshalb ist das Wort Gottes vollendet seiend (τέλειος ὤν), mit dem Menschen Kind geworden, nicht seinetwegen, sondern wegen des Menschenkindes, so fassbar, wie der Mensch ihn fassen konnte. So konnte « der Mensch allmählich vorwärts kommen und zur Vollendung (πρὸς τὸ τέλειον) gelangen, das ist nahe werden dem unerschaffenen Gott », « Mann werden... verherrlicht werden... und schliesslich Seinen Herrn schauen ». « Ein Kind war der Mensch. Und deshalb kam unser Herr in den letzten Zeiten zu uns,

([1]) 4, 6, 2: Unigenitus Filius venit ad nos, suum plasma in semetipsum recapitulans. vgl. 3, 22, 2 (s. Anm. 5 S. 387).

([2]) 3, 12, 10; 4, 39, 2; 5, 15, 2 (3 mal); 16, 1 Anm. (s. Anm. 5 S. 402); Dem 11.

([3]) So Fr. Loofs, *Theophilus von Ant.*, 369 und 371, der sehr stark und richtig Justin als Quelle des irenäischen Rekapitulationsbegriffes anerkennt, aber über unsere Stelle (4, 6, 2) — die einzige, in der sich bei Justin das Wort rekapitulieren findet! — gleich hinwegeilt, zu dem ganz andersartigen Dialog mit dem Juden (also keinem Demiurgverächter) Tryphon 45 und 100 (Parallele Eva-Maria) und daher recapitulatio nur als « Wiederholung » deutet.

([4]) s. Anm. 1 S. 392.

alles in sich rekapitulierend » (ἀνακεφαλαιωσάμενος) (1). « Derselbe wurde am Ende der Zeiten Mensch, um alles vollkommen zu vollenden » (TU:) « um alles zur Vollendung zu bringen und zusammenzufassen » (2). Anakephalaiosis », gebildet aus ἄνω = von oben, vom Ziele her und κεφαλή = caput, finis, τέλος, wird hier also gleichbedeutend mit vervollkommnen (perficere, dare perfectum), vollenden (consummare (3), recapitulatio gleich consummatio (4).

Die Gegensätze Rekapitulatio = Vollendung und gleichzeitig Rekapitulatio = Wiederherstellung scheinen zu Widersprüchen zu werden, besonders klar, wo Irenäus in dem gleichen Kapitel von einer Wiederherstellung seiner Gottähnlichkeit und zugleich von einer Vollendung des Menschen zur Gottähnlicheit und zugleich von einer Wiederherstellung seiner Gottähnlichkeit redet (5). Wer von vornherein die Rekapitulation einseitig als Wiederkehr des gleichen versteht, für den können freilich « Rekapitulation » und « Vollendung » nicht nebeneinander stehen. Wenn wir aber den Vollbegriff der irenäischen Rekapitulation annehmen als Wiedererneuerung und Vollendung, wenn ferner die Vollendung nicht als mechanische Metamorphose, sondern als organische Vervollkommnung des « Kindes » zur Manneskraft sich herausstellt, dann enthüllt sich uns die wahre Struktur des Rekapitulationsbegriffes. Das « Kind »,

(1) Obige Sätze sind aus dem ideen- und bilderreichen Kapitel 4, 38 (4, 38, 2. 3. 1) vgl. Anm. 6 S. 406. — Dazu L. Escoula, *Nouv. Rev. Théol.* 1939, 392 ff.; J. Lebreton, *Hist. du dogme de la Trin.*, 2, 584-586 (über die Appropriationen); besonders K. Prümm, *Scholastik* 1938, S. 356-360 (über den Entwicklungsgedanken).

(2) *Dem* 6.

(3) z. B. 3, 18, 2: dispensationem *consummans* salutis nostrae. Hayd BKV[2] Irenäus 2, 24 übersetzt: « die Vermittlung unseres Heiles vollbrachte ». 4, 20, 6: homine vero *consummato* ad salutem.

(4) 4, 24, 2; 40, 2; 5, 5, 1; 24, 4.

(5) Vgl. 5, 16, 1: manum Dei (Wort) ... quae ab initio usque in finem format nos, et coaptat in vitam, et adest plasmati suo, et *perficit* illud secundum imaginem et similitudinem Dei (vgl. 5, 21, 2 u. a.); dagegen: 5, 16, 2: similitudinem firmans *restituit*. — vgl. W. Staerk, *ZntW* 1936, 91[19]; A. v. Harnack DG 1[4], 612; F. Stoll, *Der Katholik* 1905, 185: *Insofern Adam und in ihm die Menschheit den Geist bereits reell besessen hatte, spricht Irenäus von einer Wiederherstellung; insofern jener Besitz aber nur der Keim war, in dessen Entfaltung Adams Aufgabe bestehen sollte, brachte Christus die Vollendung.*

genährt vom Fleische des vollendeten Gotteswortes, reift zur Vollendung und damit ist es auch (von etwaiger Krankheit der Sünde, von der Irenäus in anderem Zusammenhang spricht) wiederhergestellt. Es wird deshalb nicht wieder Kind, der Mensch braucht nicht wieder ins Paradies zurückzukehren. Die Wiederherstellung ist tatsächlich mit der Vollendung schon gegeben (1). — Mit dem Menschen wird schliesslich auch das ganze All vollendet. Wir glauben an Seine « Ankunft aus den Himmeln in der Herrlichkeit des Vaters, um das All zu rekapitulieren (vollenden) und zu erwecken alles Fleisch aller Menschheit, damit vor Christus Jesus, unserm Herrn und Gott und Heiland und König nach dem Wohlgefallen des Vaters, des Unsichtbaren, jedes Knie sich beuge, der Himmlischen, Irdischen und Unterirdischen und jede Zunge Ihn bekenne » (2).

Diese zwei Betrachte erwähnt auch L. Atzberger, der auf eine frühere Arbeit verweist. Irenäus bestimme Christi Werk « als anakephalaiosis, recapitulatio, Verjüngung (Eph 1, 10), d. h. als Wiederherstellung der (gefallenen) Kreatur in ihrer ursprünglichen Beschaffenheit und zugleich als Weiterführung und Vollendung derselben zu ihrem Ziele hin » (3). Aber die eigentliche Tiefe des irenäischen Rekapitulationsgedankens ist in diesen beiden Bedeutungen immer noch nicht aufgehellt.

b) *Zusammenfassung (Be-hauptung).*

« Erneuerung » weist auf einen Anfang hinauf, « Vollendung » voraus auf ein Ende. Was ist schlieslich dieser Anfang und dieses Ende? Sie gipfeln in einer Person, nicht nur gedanklich, sondern wirklich, im Gottmenschen Christus Jesus. Er hat mit der Annahme der Menschheit — im individuellen und zugleich universalen Sinn — darüber den Bereich der

(1) Dieser Zusammenhang ist wichtig für das Verständnis des Chiliasmus bei Irenäus (s. Kap. V in unserer Dissertation). Weil man vielfach bewusst oder unbewusst die recapitulatio doch nur als Wiederherstellung fasst, kommt man zu der irrigen Meinung, der Chiliasmus sei innerlich in der Rekapitulationstheorie des Kirchenvaters begründet.

(2) 1, 10, 1. ἐπὶ τὸ ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα.

(3) Geschichte der christlichen Eschatologie, 227; L. Atzberger stützt sich auf ein älteres Werk, G. Molwitz, *De Anakephalaioseos in Irenaei theologia potestate*, Dresden 1874, das uns nicht erreichbar war.

geistigen und darunter den Bereich der materiellen Welt an Sich genommen. Er ist durch Seine irdische Geburt zum « Haupt » (1) der Schöpfung geworden, diese ist Ihm angeglichen und eingekörpert (2). Ἀνακεφαλαιώσασθαι besagt dann be-haupten, zusammenfassen (Petavius: *in compendium redigere)*; dem entspricht — von unten her gesehen — « zu sich hinauf nehmen » (in semetipsum suscipere) (3), auf sich nehmen. Es ist « ein Jesus Christus, unser Herr, kommend durch die gesamte Heilsordnung, alles in Sich rekapitulierend (4). In dem 'alles' ist auch der Mensch, das Gebilde Gottes: auch den Menschen hat also in Sich rekapituliert der Unsichtbare, sichtbar geworden, der Unfassbare fassbar, der Leidlose leidensfähig und das Wort Mensch, alles in Sich rekapitulierend: damit das Wort Gottes, wie es im Überhimmlischen und Geistigen Herrscher ist, so auch im Sichtbaren und Körperlichen die Herrschaft habe, an Sich den Vorrang nehmend und Sich einsetzend zum Haupt der Kirche, alles an Sich ziehend zur passenden Zeit » (5). Die Menschen aller Zeiten

(1) 3, 16, 6: caput ecclesiae; Kirche steht hier in Verbindung mit dem übernatürlich umgeformten All (vgl. *Eph* 1, 22; *Didache* 11, 11); 5. 18, 2: per omnia autem Verbum et ipse est caput ecclesiae. 5, 14, 4: tenens caput, ex quo universum corpus ecclesiae compaginatum augescit. 3, 19, 3: quemadmodum caput resurrexit a mortuis, sic et reliquum corpus omnis hominis. 4, 34, 4: Haec autem (sc. passio iusti) in Abel quidem praemeditabantur..., in Domino autem perficiebantur et in nobis autem idipsum est, consequente corpore suum *caput*. 5, 20, 2: Haec igitur in semetipsum recapitulatus est, adunans hominem spiritui, et spiritum collocans in homine, ipse *caput* spiritus factus est; et spiritum dans esse hominis caput. Diese Sätze, besonders der letzte, wiederlegen Fr. LOOFS, *Theophilus von Ant.*, 368¹, der eine Herleitung der irenäischen recapitulatio von Eph 1, 10 ablehnt, weil Irenäus die Vorstellung von Christus als dem Haupt seines Körpers nicht im Zusammenhang mit seiner Rekapitulationslehre bringe. vgl. auch u. Anm. 4 S. 415.

(2) 5, 36, 3: plasma eius conformatum et *concorporatum* Filio perficitur.

(3) vgl. 4, 33, 4: Filius Dei factus est homo antiquam plasmationem in semetipsum *suscipiens* und 4, 6, 2: suum plasma in semetipsum *recapitulans*.

(4) Der Text geht hier ohne besondere Scheidung von der intentionalen Rekapitulation — so wäre das recapitulans nach dem vorausgehenden zu verstehen (= die Heilsordnung zusammenfassen) — zur realen Rekapitulation über (so das folgende: Zusammenfassung aller Menschen und Dinge).

(5) 3, 16, 6. Diese Sätze werden von allen Autoren als vollkommenster Ausdruck der irenäischen Rekapitulationslehre angeführt. Dazu gehört freilich auch 3, 18, 1 und 4, 20, 4 (s. S. 406 mit Anm. 1).

sind in Ihm geeint, « die lange Reihe der Menschen » ([1]) und die Menschen aller Sprachen und Völker. Darauf weist die Ahnentafel bei Lukas hin, die die zweiundsiebzig Glieder vom Herrn bis auf Adam, das Ende mit dem Anfang verbindet, « um zu zeigen, dass Er es ist, der alle seit Adam zerstreuten Völker und sämtliche Sprachen und die Ahnenfolge der Menschen einschliesslich Adams in Sich rekapituliert hat » ([2]).

Er erhellt die Höhen, den Himmel, reicht hinab in die Tiefen, an die Grundfesten der Erde, durchstreckt die Längen von Morgen bis Abend und durchsteuert Nord und Süd und ruft alles Zerstreute zur Erkenntnis des Vaters zusammen ([3]). Als dieser Herr des Universums ist « Er am Ende der Zeiten der ganzen Welt in Menschengestalt erschienen, wodurch das Wort Gottes alles in Sich vollendet hat, was im Himmel und auf der Erde » ([4]). Ausdrücklich spricht der Kirchenvater auch von einer Rekapitulation der himmlischen Geister ([5]) und ebenso der Körperwelt. So ist Er der ewige König, der nach der Verheissung Gottes aus dem Schoss Davids erweckt wurde, in Sich das All zusammenfassend ([6]). Das ganze Weltall ist vom Kyrios in Ihn hinein (in semetipsum) rekapituliert. Er ist Haupt der Kirche, diese Ihm eingekörpert. Er ist der Schlussstein im Bau des Universums, dieses in Ihm gehalten, geeint, gekrönt.

Das ist der Kerngedanke des Rekapitulationsbegriffes bei Irenäus. Er durchdringt die bisher angeführten Bedeutungen so sehr, dass das Wort ganz losgelöst von dieser Grundbedeu-

([1]) Vgl. 3, 18, 1, von dem S. 380 mit Anm. 1 ausgegangen sind. « Die lange Darlegung der Menschen » ist dort ein doppeltes: einmal das lange Heilswirken des an seinem Plasma formenden Logos, gleichsam die Formalität der Rede, die « rekapituliert » wird (intentionale Rekapitulation); dann die unter diesem Heilswirken stehenden Generationen der Menschen selbst, gleichsam der Gegenstand der Rede, der nun « in compendio » in der Menschheit des Logos zusammengedrängt wird (reale Rekapitulation).

([2]) 3, 22, 3.

([3]) *Dem* 34 (vgl. TU).

([4]) *Dem* 3 (TU).

([5]) 5, 20, 2: « recapitulans in se omnia quae in coelis et quae super terram » (*Eph* 1, 10) : sed quae in coelis, *spiritualia* sunt; quae autem in terris, secundum hominem est dispositio. Haec igitur in semetipsum recapitulatus est

([6]) 3, 21, 9: secundum promissionem Dei de ventre David suscitatur Rex aeternus, qui recapitulatur omnia in se.

tung kaum ausschliesslich im Sinne von « Wiedererneuerung » oder « Vollendung » zu finden ist. Ja diese gewinnen jetzt einen tieferen, den grundlegenden Sinn. « Erneuern » heisst dann nicht nur den Zustand vor der Sünde wiederherstellen, sondern auch auf den Anfang zurückführen, von dem alles herkommt, auf das Schöpferwort, durch das alles geworden, also rückführen, aufs engste verbinden, mitt Gott Selbst. « Sein Wort, unser Herr Jesus Christus, ist in den letzten Zeiten Mensch unter Menschen geworden, damit Er das Ende mit dem *Anfang* verbinde, das ist den Menschen mit Gott » ([1]). Er ist der Anfang ([2]), die Jugend, « alle Neuheit » ([3]), in der der Mensch erneuert und belebt wird. In dieser vertieften Auffassung bevorzugt N. J. Scheeben vor der lateinischen Übersetzung « instaurare » unser deutsches Wort « verjüngen », « welches ebenso die Wiederherstellung wie die Vereinigung mit Christus oder in Christus mit Gott, als dem ewig frischen, unversiegbaren Urquell allen Lebens, bezeichnen kann » ([4]). Ebenso bewirkt der Gottmensch nicht irgend eine Vollendung, Er Selbst ist *die Vollendung*, das Haupt, von dem die Herrlichkeit des Vaters und die Salbe des Geistes auf die Schöpfung kommt, sie vollendend von innen und aussen ([5]). Er Selbst ist das Ende, das bei Seiner Kindwerdung den unendlichen Abstand zwischen dem eben erst geschaffenen, daher unvollendeten Menschen und den vollendeten, ungeschaffenen Gott überbrückt, sodass das Geschöpf nahe kommt dem Ungeschaffenen Selbst ([6]).

([1]) 4, 20, 4: ut finem coniungeret principio, id est hominem Deo. W. Staerk (s. o. Anm. 1 S. 400) findet in der ersten Hälfte dieses Satzes den Sinn der Rekapitulation am prägnantesten zusammengefasst, sieht aber hier im Sinne seiner Theorie nur eine Entsprechung *Christus (finis) — Adam (principium)*. Diese Deutung trifft an anderen Stellen zu, hier aber fügt Irenäus ausdrücklich hinzu « id est hominem Deo » (= principio!).

([2]) 1, 10, 3 (s. Anm. 3 S. 393).

([3]) 4, 34, 1: cognoscite, quoniam *omnem novitatem* attulit, semetipsum afferens, qui fuerat annuntiatus. Hoc enim ipsum praedicabatur, quoniam *novitas* veniet, in-novatura et vivificatura hominem.

([4]) Wetzer und Welte's *Kirchenlexikon* 1, 781.

([5]) Vgl. 4, 20, 2 (a. E.); *Dem* 46. s. Teil II der Dissertation.

([6]) 4, 38, 1-3: Deus quidem cum semper sit idem et innatus, quantum ad ipsum est omnia possibilia ei. Quae autem facta sunt ab eo, secundum, quod postea facturae initum habuerunt, secundum hoc et minora esse opor-

Scheint zunächst der Rekapitulationsbegriff in allerlei mit Synonymen umschreibbare Begriffe auseinanderzuklaffen, die zufällig mit dem schillernden Wort « recapitulatio » bezeichnet werden, so ergibt sich jetzt schon, dass ihn ein innerer Zusammenhang bindet. Die reale Rekapitulation ist Verwirklichung, zugleich Offenbarung — « das Bild musste gezeigt werden » [1] — der intentionalen Rekapitulation. Rekapitulation als Wiederherstellung und Vollendung gründen in der Rekapitulation als Be-hauptung. Schliesslich deutet der ganze Begriff auf *eine* Person, die da ist Anfang und Ende, Mitte, Prinzip und Ziel der durch sie gewordenen Schöpfung. Diese Person, den Träger der gesamten Rekapitulation, gilt es nun näher zu bestimmen.

II. Wer rekapituliert?

Nur das menschgewordene Wort rekapituliert, nicht Gott Vater, nicht der Heilige Geist rekapitulieren [2]. Wohl « erneuert » der Vater und Geist, wohl « vollenden » sie, besonders der Heilige Geist, aber nur die Umschreibungen für diesen abgeleiteten Rekapitulationsbegriff werden von der ersten und dritten göttlichen Person gebraucht, nie das Wort « recapitulare » selbst. Der Grund ist einleuchtend. Recapitulatio ist eben wesentlich mit der Menschwerdung verknüpft, kann also nur vom Gottessohn ausgesagt werden. Das bestärkt wieder

tuit eo qui se fecerit: nec enim poterant infecta esse, quae *nuper facta* sunt. Propter quod autem non sunt infecta, propter hoc et deficiunt a perfecto... Et propter hoc in novissimis temporibus *recapitulans* in se omnia venit ad nos... Et initio Deus quidem potens fuit dare perfectionem homini; ille autem nunc nuper factus non poterat illud accipere... Et propter hoc *coinfantiatum est homini* Verbum Dei cum esset *perfectus*, non propter se, sed propter hominis infantiam sic capax effectus, quemadmodum homo illum capere potuit. ... Per hanc igitur ordinationem... factus et plasmatus homo secundum imaginem et similitudinem constituitur perfecti Dei: Patre iubente, Filio vero ministrante... Spiritu vero nutriente.. *homine* vero paulatim *proficiente ad perfectum*, id est *proximum infecto fieri*. Perfectus enim est infectus: hic autem est Deus.

(1) Vgl. 5, 16, 2 (S. 389 mit Anm. 1).

(2) S. Fr. Loofs, *Theophilus von Antiochien*, 365 f.

unsere Auffassung, dass im Rekapitulationsbegriff die — eben mit der Inkarnation gegebene — « Be-hauptung » (Zusammenfassung) der Kerngedanke ist. Rekapitulation ist also eine ausschliessliche Eigentümlichkeit und Eigentätigkeit des menschgewordenen Wortes.

a) *Durch Sein gottmenschliches Sein* (Zusammenfassung, Verähnlichung).

Es drängt sich die Frage auf: Hat der Herr Sein Geschöpt schon durch Seine Konstitution als Gottmensch, also im Augenblick der Menschwerdung rekapituliert oder durch Sein gottmenschliches Leben oder durch eine einzelne hervorstechende Tat? (1) Die stehende Formel lautet bei Irenäus: « Als Er inkarniert wurde und Mensch wurde, hat Er in Sich rekapituliert » (2). Er « legte in Gott den Menschen hinein durch Seine Inkarnation » (3). Die Rekapitulation ist also wesentlich

(1) VERNET, DTC 7_2, 2469-2474, stellt neben der auf Johannes zurückgehenden sog. physischen oder mystischen Erlösungslehre bei Irenäus auch die Möglichkeit einer Deutung im Sinne der stärker auf Paulus ausgerichteten sog. moralischen oder realistischen Erlösungstheorie fest. Ebenso sieht K. PRÜMM, *Neuheitserlebnis*, 31 und 133[10], in Irenäus den ersten wissenschaftlichen Vertreter der ersteren Theorie, die die Erlösung bereits in der Tatsache der Menschwerdung, der Vereinigung von Gottheit und Menschheit, in ihrem eigentlichen Wesen verwirklicht sieht. Diese Theorie ist aber bei Irenäus nicht ausschliesslich zu nehmen. — Darin dürfte heute die Forschung einig sein; s. weitere Literatur unten Anm. 6 S. 412 und Anm. 2 S. 414; ebenso P. GALTIER, *La Vièrge qui nous régénère, Rech. de sc. rel.* 1914, S. 139-143; L. BAUR, *Theologische Quartalschrift* 1920, S. 160; F. STOLL, *Der Katholik* 1905, S. 194-201, 264-268, wendet sich gegen den alten, besonders von L. WERNER erhobenen Vorwurf, als habe Irenäus Paulus nur formelhaft zitiert, aber nicht verstanden; letztere Meinung wurde neuerdings aufgefrischt von E. ALEITH, *Paulusverständnis in der alten Kirche,* Berlin 1937, 70-80; eine ausdrückliche Behandlung des Problems bietet Bakhuizen van den BRINK, *Incarnatie en Verlossing bij Irenäus* 1934, (diese Arbeit war uns in den Kriegsverhältnissen nicht erreichbar). Für unsere Fragestellung gilt, was A. D'ALÈS (*Rech. de sc. rel.* 1916, 202) feststellt, dass die Rekapitulationslehre besondere Verwandtschaft mit der sog. physischen Erlösungstheorie zeigt.

(2) Z. B. 3, 18, 1: Quando incarnatus est, et homo factus, longam hominum expositionem in seipso recapitulavit. Vgl. 22, 1.

(3) 5, 1, 1: Domino... ad homines quidem deponente Deum per Spiritum, ad Deum autem rursus imponente hominem per suam incarnationem.

geschehen mit der Menschwerdung des Gotteswortes, und zwar die Rekapitulation in dem grundlegenden Sinn als « Behauptung » (Zusammenfassung). Wie wir bei der Anwendung der Rekapitulationslehre auf die Körperwelt (im dem noch nicht veröffentlichten Teil der Dissertation) eigens zeigen konnten, hat Christus durch die Annahme Seiner Menschennatur die Gesamtnatur des Menschen, ja die gesamte Schöpfung mit Sich in mystisch-realer Weise vereint. Für Irenäus ist die « paradoxe » neue Geburt Jesu aus der Jungfrau zugleich unsere ungewöhnliche neue Geburt ([1]). Auf Grund solcher Lehrüberlieferung konnte der heilige Leo der Grosse zweieinhalb Jahrhunderte später am Weihnachtsfest ausrufen: « Der Geburtstag des Hauptes ist der Geburtstag des Leibes » ([2]).

Diese mit dem gottmenschlichen Sein gegebene Rekapitulation durchzieht aber auch Sein ganzes Leben. Den ganzen Menschen hat Er in Sich rekapituliert, von Anfang bis Ende, von der Geburt bis zum Tode; d. h. alle Altersstufen hat Er auf Sich genommen, Er ward Säugling, Kind, Jungmann und Mann, « damit Er jedes Alter durch die Ähnlichkeit mit Sich heilige » ([3]). Diese Verähnlichung ist wechselseitig. Gott geht durch Christus ein in die Menschen und der Mensch in Gott ([4]). Das menschgewordene Wort gleicht Sich dem Menschen an und den Menschen Sich ([5]). Darin liegt für Irenäus die besondere Heilsbedeutung der Auferstehung des Herrn. Er geht

([1]) 4, 34, 4. 11. s. P. Galtier, *La vièrge qui nous régénère: Rech. de sc. rel.* 50 (Paris 1914) 136-145: *Dès l'Incarnation, en un mot, notre régénération peut être considerée comme accomplie, car dans le Christ qui naît de Marie, c'est toute l'humanité elle-même qui renaît à la vie.* (141); vgl. 5, 1, 3; 3, 21, 6 (zum Ausdruck « *inopinata salus* », « *inopinatus partus* » vgl. gr. 5, 5, 2; παράδοξα).

([2]) *Sermo* 26, 2 (ML 54, 213).

([3]) 2, 22, 4; vgl. 3, 18, 7; 5, 13, 2: Recapitulans enim universum hominem ab initio usque ad finem, recapitulatus est et mortem eius. *Dem.* 38 (gegen die, die Seine Geburt aus der Jungfrau nicht annehmen): « Wer den Anfang des Menschen nicht auf Sich nahm, wie könnte er sein Ende übernehmen? ».

([4]) 4, 33, 4. πῶς ἄνθρωπος χωρήσει εἰς θεόν, εἰ μὴ ὁ θεὸς ἐχωρήθη εἰς ἄνθρωπον

([5]) 5, 16, 2: quando homo Verbum Dei factum est, semetipsum homini et hominem sibimetipso assimilans.

als erstgeborenes Haupt der Menschen durch den Tod zum Leben, damit die von Ihm be-hauptete, Ihm angeglichene Menschheit Ihm folge (¹). Da Irenäus auch das Menschengesamt wie einen übernatürlichen Organismus betrachtet, der verschiedene Lebensalter — im übertragenen Sinn — bis zur Reife durchmachen muss, geht nach ihm Christus auch in das Kindheitsstadium der Menschen ein, das heisst Christus lässt Seine Gottesherrlichkeit einstweilen noch zurücktreten, weil wir sie noch nicht « tragen » konnten (²). Da ferner in diesem Gesamtmenschen das wichtigste Glied das erste ist, geht der zweite Adam gerade mit diesem eine besondere Ähnlichkeit ein. Wie Adam aus der jungfräulichen Erde genommen und gebildet wurde, so musste der zweite Adam « Adam in Sich rekapitulierend » aus einer jungfräulichen Geburt hervorgehen. Das musste so sein, « damit die Ähnlichkeit gewahrt werde » (³). Diese Betrachtungsweise des Lebens Jesu liegt eine Schicht tiefer als etwa die der Apologeten, die es vorwiegend als Beispiel für unser sittliches Tun ansehen. Irenäus hat diesen fruchtbaren Gedanken nicht übersehen (⁴), aber er ist bei ihm unlöslich verbunden oder vielmehr gegründet auf den Gedanken der physischen Verähnlichung. Denn « Ähnlichkeit » — das

(¹) 3, 19, 3: ascendere in altitudinem... primitias resurrectionis hominis in semetipso faciens: ut quemadmodum caput resurrexit a mortuis, sic et reliquum corpus omnis hominis... Vgl. *Dem* 38 und 39.

(²) 4, 38 ganz; über die Kenose vgl. 3, 19, 1; zum Begriff des « Tragens » bei Irenäus (βαστάζειν) s. P. Gächter, *ZkTh* 1934, 506 f.: « mit portare stets eine innige reale Verbindung gemeint ».

(³) 3, 21, 10 (gegen die Ebioniten, die sagen, der zweite Adam sei aus Josef gezeugt): Si autem ille (sc. primus Adam) de terra quidem sumptus est, et Verbo Dei plasmatus est, oportebat idipsum Verbum recapitulationem Adae in semetipsum faciens, eiusdem generationis habere similitudinem (ὁμοιότητα). Ebenda: Quemadmodum protoplastus ille Adam de rudi terra, et de adhuc virgine (« nondum enim pluerat Deus, et homo non erat operatus terram » Gen 2, 5) habuit substantiam; et plasmatus est manu Dei, id est Verbo Dei...: ita recapitulans in se Adam ipse Verbum existens ex Maria, quae adhuc erat virgo, recte accipiebat generationem Adae recapitulationis. Das Kapitel schliesst nach Anführung weiterer Ähnlichkeiten mit dem auch das nächste Kapitel einleitenden Stichwort « servata similitudine » (τηρουμένης τῆς ὁμοιότητος). Vgl. *Dem* 34.

(⁴) Am schönsten ist 2, 22, 4 die moralische Ordnung in die Seinsordnung eingebaut.

zeigt ein aufmerksames Lesen aller einschlägigen Stellen ([1]) — ist bei ihm mehr als eine blosse Parallele und ein äusseres Beispiel, es besagt Teilhaben am gegenseitigen Sein und Leben. So gewinnt durch den aus dem Herrenleben gewonnenen Begriff der Verähnlichung der aus der Inkarnation gewonnene Begriff der Be-hauptung erst konkrete Fülle. Für Irenäus sind das ernste theologische Gedanken, keine « Spielerei » ([2]). Er zeigt in liebevollem Nachsinnen, wie der Gottmensch, « den wir lieben » ([3]), in den ganzen Lebenslauf des Einzelmenschen und der Menschheit eingeht, in ihr Sein uud ihre verästelten Wege des Heils und des Unheils.

b) *Durch die Erlösertat* (Wiedererneuerung und Vollendung).

Der Gottmensch rekapituliert durch Sein menschenähnliches Sein und Leben, aber auch durch Sein Tun. Als rekapitulierende Taten sind bei Irenäus der Sieg Christi über den Versucher und Sein Todesgehorsam am Kreuze gewertet. Aber auch die Darstellung dieser Heilstaten ist noch überrankt, besser gesagt, wurzelt in dem eben ausgeführten Gedanken der Rekapitulation als Zusammenfassung–Verähnlichung. Der Verführung und Besiegung Adams durch den Teufel (Schlange) entspricht genau die dreifache, von Christus abgewiesene Verführung. « Aufgelöst » wurde der Stammeltern sündhaftes Essen durch Christi Entbehrung, « aufgelöst » der Hochmut der Schlange durch die Demut im Menschen (Christus), « gelöst » Adams Übertretung des Gesetzes durch Christi Beobachtung

([1]) Besonders 3, 22, 1 wo die similitudo Wesensgleichheit des Gottmenschen mit dem aus Leib und Seele bestehenden Menschen besagt. In dem angeführten Aufsatz sagt P. Galtier: *Aussi les démarches du Christ sont-elles les démarches de l'humanité elle-même* und spricht dann von einer *participation à sa vie et à ses œuvres* (*Rech. de sc. rel.* 1914, 140).

([2]) Fr. Loofs, *Theophilus von Antiochien*, 434. — Gewiss könnte der Rekapitulationsgedanke grenzenlos weitergesponnen werden, aber Irenäus hält sich stets an die positiven Quellen der Offenbarung; selbst da, wo er einmal offen von der Heiligen Schrift abweicht — er lehrt, dass Christus das Mannesalter zwischen 45 und 50 Jahren erreicht haben müsse, damit auch das Mannesalter rekapituliert würde — beruft er sich auf Schrift (Jo 8, 56 f.) und Tradition (das Zeugnis der kleinasiatischen Presbyter: 2, 22, 5).

([3]) 4, 9, 2.

des Gesetzes [1]. Der Teufel wird mit denselben Fesseln gebunden, von denen jetzt der einst vom Teufel gebundene Mensch befreit wird [2]. Wenn also in diesem Zusammenhang Christus « den Krieg gegen unseren Feind rekapituliert » [3], oder « die alte ursprüngliche Feindschaft gegen die Schlange in Sich rekapituliert » [4], so gibt der Herr in der Wüste nicht nur ein Beispiel [5], sondern setzt eine rekapitulierende (= Erneuerung wirkende, s. S. 16 f.) Tat. Er nimmt den Krieg und die Feindschaft der Schlange als zweiter Adam auf Sich, um sie durch Seine Siegestat aufzulösen.

Die letzte entscheidende Rekapitulationstat ist aber die Aufhebung des Ungehorsams durch den Todesgehorsam am Kreuze [6]. In Seinem Tode wurde das Heil tatsächlich vollendet. « Der Sohn, der das Wort Gottes war, stieg vom Vater herab, nahm Fleisch an und ging bis zum Tode, die Anordnung unseres Heiles vollendend » [7]. Am Kreuze wurde die durch das gottmenschliche Sein behauptete Menschheit erneuert und vollendet. « Mit Seinem Blute also erlöste uns der Herr und gab Seine Seele für unsere Seele, und Sein Fleisch für unser Fleisch und goss den Geist des Vaters aus zur in-

(1) 5, 21, 2.

(2) 5, 21, 3.

(3) 5, 21, 1. Zur Interpunktion siehe HAYD BKV¹ Irenäus 2, 303.

(4) 5, 21, 2; 4, 40, 3.

(5) Als Beispiel für unsere Versuchungen ist die Versuchungsgeschichte von Augustinus ausgelegt, De Trinitate 4, 13. — Dass aber auch einzelne Handlungen im Leben des Herrn unendlich verdienstlich sind, freilich das Heil erst wirken, wenn sie durch das Kreuzesopfer vollendet sind, ist auch heute allgemeine Theologenansicht. Zur Scholastik, die die Vätertradition übernommen hat, siehe S. THOMAS, *Summa Theol.* III, q. 34, a. 3; *Quodl.* 2, a. 2.

(6) 5, 16, 3; 17, 3. 4; 19, 1; *Dem* 34. Siehe A. D'ALÈS, (*Rech. de sc. rel.* 1916, 191); *L'obéissance jusqu'à la mort est l'act decisif dans la récapitulation assumée par le Christ.* A. v. HARNACK DG 1⁴, 562 (Anm.) Irenäus streift hier und da den soteriologischen Naturalismus, aber er gerät nicht in denselben, «*weil er... von Paulus belehrt, bei der Menschwerdung nicht stehen bleibt sondern erst in dem Leiden und Tod Christi das Heilswerk vollzogen sieht*»; ebenso S. 609; dazu S. 608: «*Alles, was sich von der Empfängnis bis zur Himmelfahrt ereignet, ist in diesem Heilswerk innerlich notwendig*».

(7) 3, 18, 2; das ganze 18. Kapitel behandelt ausführlich das Erlöserleiden und den Tod des Herrn; direkt wendet es sich freilich gegen die gnostische Lehre, Christus habe nur scheinbar gelitten.

nigen Vereinigung Gottes und des Menschen» (1). «Durch Sein Leiden vernichtete Er den Tod..., offenbarte das Leben, zeigte die Wahrheit und schenkte Unverweslichkeit» (2). Am Kreuze wurde also die durch das gottmenschliche Sein behauptete Menschheit wirklich erneuert und vollendet. So ist es kein Zufall, wenn Irenäus auch für die entscheidende Heilstat den vorwiegend für die Inkarnation geltenden Begriff der recapitulatio verwendet. «Er kam sichtbar in Sein Eigentum und ist Fleisch geworden und hing am Kreuz, um alles in Sich zu rekapitulieren» (3). Wir erinnern uns an das Wort beim Liebesjünger, das Irenäus in gleichem Sinne anführt. «Nach der Ähnlichkeit des Fleisches der Sünde wird Er am Marterholz von der Erde erhöht und zieht alles an Sich und belebt die Toten» (4). Das Kreuzeszeichen wird bei Irenäus zum Symbol der alles umspannenden Rekapitulation. Der Herr spannt die beiden Hände aus, um die zwei Völker (Juden und Heiden), zerstreut bis an der Erde Grenzen, im einen Gott zu vereinen (5), um uns hinaufzuführen in das Reich des Vaters (6). Dieses Holz ist festgerichtet von der Erde bis zum Himmel (7), anzeigend, dass Er es ist, der die Höhen, den Himmel erhellt und hinabreicht in die Tiefen, an die Grundfesten der Erde, der die Längen durchstreckt von Morgen bis Abend und durchsteuert Nord und Süd und das Zer-

(1) 5, 1, 1: Suo igitur sanguine redimente nos Domino, et dante animam suam pro nostra anima, et carnem suam pro nostris carnibus, et effundente Spiritum Patris in adunitionem et communionem Dei et hominis.

(2) 2, 20, 3: per passionem mortem destruxit... vitam autem manifestavit, et ostendit veritatem, et incorruptelam donavit.

(3) 5, 18, 3: in sua (in)visibiliter venit, et caro factum est, et pependit super lignum, uti universa in semetipsum recapituletur.

(4) 4, 2, 7: secundum similitudinem carnis peccati in ligno martyrii exaltatur a terra, et omnia trahit ad se, et vivificat mortuos (vgl. Jo 12, 32). Vgl. 4, 24, 1; 33, 1.

(5) 5, 17, 4: per extensionem manuum, duos populos ad unum Deum congregans. Duae quidem manus, quia et duo populi dispersi in fines terrae; unum autem medium caput, quoniam et unus Deus super omnes et per omnes, et in omnibus nobis.

(6) *Dem* 46: «Nicht Moses, sondern Jesus verteilte das Ererbte in Losen, Er auch befreite uns von Amalek durch die Ausspannung Seiner Hände (*Exod* 17, 9 ff.), Er führte uns hinauf in das Reich des Vaters».

(7) *Dem* 45.

streute von allen Seiten zur Erkenntnis des Vaters zusammenruft (1).

Es ist nicht unmöglich, den Zusammenhang dieser verschiedenen Arten von recapitulatio zu erkennen, wenn Irenäus auch keine systematische Darstellung bietet (2). In dem oben angeführten ersten Kapitel des fünften Buches heisst es, Christus habe den Geist des Vaters ausgegossen, im folgenden Kapitel, Er habe Sich ausgegossen (3). Dieser Geist aber ist der « Lebenssame », den Christus, der Vater des neuen Geschlechtes Seinem Geschöpf im « süssen Schlafe » (am Kreuze) mitteilt (4). Wenn also am Kreuze die Schöpfung erst belebt wird, dann war sie vorher offenbar noch tot, dann war sie durch Christi Sein wohl in Kontakt mit Gott gekommen, be-hauptet, aber erst durch Seine Erlösungstat wird sie erneuert und vollendet. Wenn wir nach dem Vorgang anderer Väter das eben angedeutete Bild auch auf die Inkarnation übertragen, dann ist der Heiland bei Seiner Geburt die Ehe

(1) *Dem* 34 (vgl. TU).

(2) Die Bedeutung der Versuchungsgeschichte übertreibend sagt R. Seeberg, DG I³, 413: *Der Tod Christi hat in diesem Gedankengefüge schlechterdings keine innerlich begründete Stellung, denn was er wirken soll, wirkt ja auch schon die Sieghaftigkeit Christi der Versuchung gegenüber.* Dagegen F. Stoll, *Der Katholik* 1905, 266 f., der sie zu einem blossen Symbol zu erniedrigen scheint. Über A. v. Harnack s .oben Anm. 6 S. 412. Über das Verhältnis der Inkarnation zum Kreuzesopfer s. die Literatur Anm. 1 S. 408; ferner J. Gross, der (mit J. Rivière, *Le dogme de la rédemption,* Paris 1905, 123-126) die Erlösung bei Irenäus auch als Frucht des Leidens dargestellt findet, dann aber meint : *Mais nulle part Irénée ne montre comment ils* (die « realistische » Erlösungslehre) *s'harmonisent avec l'efficience qu'ailleurs il attribuit a l'Incarnation comme telle.* (*La divinisation du Chrétien d'après les Pères Grecs* Paris 1938. 152). P. S. Tromp S. J. (*Corpus Christi quod est Ecclesia,* Romae 1937, 36 und 110-112) stellt für die gesamte Patristik, auch für Irenäus fest, dass die Gnadengeschenke des Geistes erst mit dem Kreuzesopfer auf die durch die Inkarnation christoverbundene Menschheit ausgegossen werden.

(3) 5, 1, 1: et effundente Spiritum Patris (S. o. Anm. 1 S. 413) 5, 2, 1: benigne effudit semetipsum, ut nos colligeret in sinum Patris.

(4) In der schon erwähnten (S. 383 mit Anm. 2) Auslegung der Lotgeschichte 4, 31, 1-3 (Text: S. Tromp S. J., *De Spiritu Sancto anima Corporis Christi,* Romae 1932, 12 f.); aber auch in Auslegung von Deut. 28, 66 und 32, 6: 4, 10, 2. Fr. Loofs, *Theophilus von Antiochien,* handelt von 4, 31 103 ff.; aus dem langen Exkurs über die sog. Geistchristologie (im Gegensatz zur Logoschristologie) geht jedenfalls dies richtig hervor, dass hier nicht der persönliche Heilige Geist gemeint ist, sondern das Geistesleben Christi.

mit der Menschheit eingegangen, hat in einem liebenden Leben der Braut Sein Bild und Sich ihr Bild eingeprägt und ist dann mit ihr (zum Abendmahl) bei Tische gelegen ([1]) und eingeschlafen, das heisst Er hat im süssen Schlummer am Kreuze die Ehe vollzogen, aus der lebendige Söhne dem lebendigen Gott gezeugt werden. Ebenso ist dieser Zusammenhang in der Sprechweise der Rekapitulationslehre angedeutet. « Das Wort wurde Mensch. So fasste Er in Sich das All zusammen, damit Er herrsche (Be-hauptung bei der Menschwerdung) und damit Er das All an Sich ziehe zur passenden Zeit » (Belebung am Kreuz) ([2]). « Von der Erde erhöht, zieht Er das All an Sich und belebt die Toten » ([3]).

c) *Bei der Wiederkunft* (= « recapitulatio in actu secundo »).

Wer also rekapituliert? Das fleischgewordene Wort in Seinem gottmenschlichen Sein von der Geburt bis zur Auferstehung und in Seiner erneuernden und vollendenden Gehorsamstat beim Sieg über den Versucher und im alles entscheidenden Todesgehorsam am Holz. Diese Beantwortung der Frage bedarf noch einer Ergänzung. In dem erweiterten Symbolum des zehnten Kapitels des ersten Buches bekennt die Kirche ihren Glauben an Seine « Wiederkunft aus den Himmeln in der Herrlichkeit des Vaters, um das All zu rekapitulieren (= vollenden) ». Auch die Wiederherstellung der Schöpfung wird zuweilen auf die Endzeit angesetzt (s. Anm. 4 S. 398). Das soll nicht wundernehmen ([4]); denn auch die eschatologische Erneuerung und Vollendung ist innerlich geknüpft an die

([1]) Vgl. 4, 22, 1-2, wo das Bei-Tisch-Liegen als Symbol der in der Erde liegenden Entschlafenen gedeutet wird, denen Christus die Speise des Lebens bringt. In beiden Kapiteln 4, 22 und 31 ist auch der für die Rekapitulationsidee selbstverständliche Gedanke ausgesprochen, dass auch die Menschen des A. T. die Gnade (den Geist) von Christus empfangen.

([2]) 3, 16, 6.

([3]) 4, 2, 7. (s. Anm. 4 S. 413).

([4]) Fr. Loofs, *Theophilus von Antiochien*, 366[1] und 367[5] meint, dass hier die Rekapitulation als Zukunftsereignis hingestellt werde, habe mit der eigenartigen Rekapitulationslehre des Irenäus nichts zu tun, in der sie durch die incarnatio Christi bereits geschehen sei. Vgl. oben Anm. 1 S. 404.

Tatsache der Inkarnation. Wie wir in dem noch nicht veröffentlichten zweiten Teil der Dissertation nachweisen konnten, stellt Irenäus die endzeitliche Verklärung der Körperwelt dar als Auswirkung der im geborenen und sterbenden Menschensohn keimhaft vollzogenen Vollendung. Jetzt wird uns auch die Einheit der eschatologischen Rekapitulation am Ende mit der intentionalen am Anfang klar. Beide kreisen um das einzige Ereignis: Verbum caro factum est. Das « praeformaverat » am Anfang hat zum Träger das Schöpferwort, dessen Fleischwerdung vom Vater schon vorbestimmt ist (Verbum ut incarnandum), das « ad recapitulanda universa » am Ende leistet das Wort im verklärten Fleische, das in der Höhe der Zeit Fleisch geworden ist (Verbum ut incarnatum). Vorzeitliche und endzeitliche, geplante und verwirklichte Rekapitulation hat *ein* « Wer? »: Das Wort im Fleische.

Ergebnis: Nach der Antwort auf beide Fragen « Was heisst 'recapitulatio'? » und « Wer rekapituliert? » können wir nun die weitgespannte und doch so geschlossen Struktur des irenäischen Rekapitulationsbegriffes überschauen. Dieses « Lehrgebäude » ist wahrlich ein christlicher Bau, ganz getragen und ausgerichtet vom menschgewordenen Gotteswort. Auf Sich hin hatte Er seit Grundlegung der Welt « die lange Darlegung » geordnet (I A), in Sich hinein hat Er in den Zeiten der Erfüllung Menschen und Dinge allerorts und aller Zeiten zusammengefasst (I B, b; II a), um sie sterbend mit Sich zu verjüngen und zu vollenden (I B, a; II b). Was in Ihm keimhaft wiedererneuert und vollendet ist, wird Er endgültig enthüllen bei Seiner Apo-kalypse (II c.).

München, Oktober 1940.

EMMERAN SCHARL

Bessarion Nicaenus in Concilio Florentino

I.

Labor pro parando Concilio.

Si Acta latina Concilii Florentini ab Andrea de Sancta Cruce exarata attentis oculis perlustramus, mirabimur certe solum Bessarionem, Archiepiscopum Nicaenum, in enumeratione deputatorum ad disputandum in sessionibus publicis, sive ex Latinis sive ex Graecis, laudem non parvam obtinuisse. Ibi enim cum de omnibus aliis nudus titulus dignitatis vel officii post cuiuscumque nomen recenseatur, de Nicaeno hoc encomiastice dicitur: « aetate iuvenis, sed doctrina et gravitate venerabilis » (1).

Attamen aequissimam fuisse ex parte Latinorum iam tum ab initio amplam hanc oratoris Graeci existimationem, aperte declarant non solum ea omnia, quae nunc de eius institutione scientifica cognoscuntur, qua paratus facile prae aliis elucere Florentiae coepit, sed etiam labores eius (sin minus ex officio, ut ita dicam, peracti, at certe maxime efficaces), quos pro parando Concilio apud Imperatorem et Patriarcham Constantinopolitanos strenue sibi sumpsit (2).

Mirum sane est in recentiore opere cl. D. Ludovici Mohler de his Bessarionis laboribus pauca admodum vel prope nulla, nisi fallor, contineri (3). Ad tria autem puncta activitatem ip-

(1) *Acta sacri oecumenici Concilii Florentini ab Horatio* IUSTINIANO... *collecta, disposita, illustrata.* Romae 1638. Collatio II, p. 84. — Hoc opus citabitur deinceps solo nomine GIUSTINIANI.

(2) Cfr. H. VAST. *Le Cardinal Bessarion,* Paris 1878, pp. 41-51.

(3) L. MOHLER, *Kardinal Bessarion als Theologe, Humanist und Staatsmann, Quellen und Forschungen aus dem Gebiete der Geschichte,* t. XX, Paderborn (1923). Locus aptior aliquid huiusmodi inserendi fuisset fortasse paragraphus secunda capitis primi hoc titulo insignita: Zur Vorgeschichte des Konzils.

sius facile quis contrahere posset. Primum quidem non mediocriter adlaborasse videtur apud Imperatorem et Patriarcham ut, votis Eugenii IV obsecundando, Concilium generale Latinorum et Graecorum in Italia, non Constantinopoli haberetur. Summus enim Pontifex coadunare illud intendebat non solum ad Unionem Ecclesiarum Orientalis et Occidentalis instaurandam, cum haec quidem Unio ab ipsis etiam Graecis ob politicas praesertim rationes exoptaretur, sed ut auctoritas Sedis Apostolicae amplius quoque contra decertantes Basilienses Patres firma persisteret. Nostrum non est in praesentiarum ea omnia discutere, quae immediate Concilium Florentinum praecessere; ex quorum historia apparet tam Basileae conspiratores quam Pontificem Romanum, diversis ad Orientem legationibus missis, Graecorum cooperationem postulasse (1). Iam vero si credendum est testimonio Platinae, Bessarion noster «... non prius destitit rogando, monendo Imperatorem ac Principes Graeciae quam eos impulerit gravissima oratione habita, in Italiam ad Eugenium Pontificem contendere» (2).

Re quidem vera huius orationis quidquam certum nihil hucusque novimus; at verisimillimum est eum, qui circa annum 1433 Pelopponesum pro Constantinopoli permutavit ut a consiliis esset Imperatori, uno vel alio modo dexteritatem suam in negotiis tractandis etiam ad parandum optatissimum Unionis Concilium assidue tribuisse. Ad hoc enim praecipue Constantinopoli requirebatur ab Imperatore tunc, cum difficultatibus non paucis obviandum necessario erat. Bessario autem nondum triginta annos natus feliciter iam dissidia inter Comnenos Trapezuntii et Palaeologos Constantinopolitanos composuerat, et unionem matrimonialem Ioannis II Palaeologi cum Maria, filia Alexeos IV Comneni inspiraverat (3). Patriam videlicet gentem suam voluit acutus homo contra periculum

(1) Vide, sis, Hefele-Leclercq, *Histoire des Conciles*, t. VII, Paris 1916, pp. 875 ss.; 916 ss.; 935 ss. — E. Cecconi, *Studi storici sul Concilio di Firenze*, t. I, Firenze 1869, cc. III-V cum documentis, quae in sectione secunda ipsius voluminis inseruntur.

(2) MG 161, col. CVI. *Panegyrico Baptistae* Platinae hac in re concinit *Commentarius Aloysii* Bandini *de rebus gestis Bessarionis*, ad caput VI. Ibid., col. VII.

(3) H. Vast, *Le Cardinal Bessarion*, pp. 32 s.

irruptionis Turcarum coadunari. Mirabimur igitur si Imperator tali viro pro consiliis usus fuerit, praesertim cum fructus non despiciendus ex unione cum Latinis proventurus erat, iuvamen dico Occidentalium partium ad debellandos christiani nominis inimicos? Nam ex his quae Imperator egit praesertim in conventibus privatis Graecorum, ad finem iam vergente Concilio [1], facile cuivis concludere liceret ipsum in Unione fovenda et iam iam fere peragenda non nude duci dogmaticae veritatis amore, sed politicis rationibus quadantenus cedere. Quin imo has praecipuum ei pondus pro decisione Concilii subministrasse saltem initio cum ad se ex Pelopponeso Bessarionem vocavit, indicat modus agendi, revera nobilis, Scholarii. Is enim longo adhuc tempore antequam ad Concilium eundum erat, ita libere loquebatur in conventu praevio Constantinopoli coadunato: « At si incumbat Imperator politicis machinamentis et tractationibus Unionem consuere, frustra erit de profectione in Italiam meditari. Parcat tua Maiestas Sacratissima . . tot fastidiis, laboribus, impensis... Unionem tali comparatam stratagemate tresve quatuorve Legati intercursantes cum articulis et codicillis maturabunt... » [2].

Fuit igitur primum officium Bessarionis, qui plene cum doctore Scholario consentiebat, Imperatoris animum allicere ad Concilium vere dogmaticum et doctrinale, non politicum solummodo, praeparandum et suscipiendum. Verum sane est ipsum in celeberrima sua *Oratione Dogmatica* cum reluctantes adhuc Graecos ad unionem subscribendam *propter veritatem dogmatis sufficienter inspectam* hortaretur, ad finem etiam quaestionem politicam tetigisse, id est, auxilium Latinorum contra Turcas; sed ne quis in errorem suis hisce verbis induceretur, continuo mentem et intentionem suam hoc modo luculentissime aperit: « Quis enim nescit quod solum nobis relictum refugium erat Latinorum amicitia et unio cum eis futura, hac re sperantibus et nos ipsos tueri posse et hostes devincere? ... *Et si errare quidem Latinos et a veritate aver-*

(1) Cfr. e. gr. allocutionem eius ad praesules Graecos habitam paucis diebus post luculentissimos Bessarionis et Georgii Scholarii sermones, in Actorum graecorum sessione vigesima quinta, MANSI 31 A, 985 E-988 C.

(2) SYROPULOS-CREYGHTON, *Vera historia Unionis non verae...*, Hagae-Comitis 1660, III 6, p. 50. — Hoc opus citabitur deinceps solo nomine SYROPULOS-CREYGHTON.

tere deprehendissemus. nec ipse profecto vobis *consuluissem* eis ita se habentibus uniri, *temporalium amissione deterritis...* » (1).

Sed duo alia munera, non quidem minus ardua, ei incumbere debuerunt, nimirum ut influxu suo homines vere apti ad Concilium seligerentur, et ut copia librorum praesto esset, quibus Graecorum decus et doctrina inter Occidentales elucerent. Ad hoc alterum quod attinet, libri potissimum, secundum omnium vota, ex monasteriis Montis Athos sperabantur et requirebantur; attamen quamvis ex Athos obteniri codices nulli potuerint (2), nihilominus Bessarion quos potuit hinc inde collegit secumque in Italiam tulit, quibus et usus factus est in disputationibus Concilii (3), et fortasse ex primis fuerunt, qui celebrem Venetiarum Marcianam Bibliothecam adornarunt (4), cum haec non solummodo Bessarionem institutorem

(1) Mansi 31 A, 962 D. Lineam subduxi his locutionibus quia in quibusdam articulis in periodico hebdomadario Alexandriae Πάνταινος recenter editis, nn. 42-47 (1939) et 4-17 (1940), thesis contraria sustinetur. Ab auctore Parthenio, diacono, depingitur Nicaenus maxime ut politicus vir, qui unionem Florentinam *solum* ad auxilium Latinorum contra Turcas habendum concludere sategerit. Ita auctor in paragrapho, cui titulus est: Ὁ ῥόλος τοῦ Βησσαρίωνος εἰς τὴν Σύνοδον Φερράρας-Φλωρεντίας (nn. 45-47; 4), consequenter ad conceptum, quem habet de ipso Florentino Concilio, quod aliud non fuit nisi *pseudosynodus,* etiam ex confessione Latinorum (!), pro quo convocando nulla proprie ratio theologica adfuit, sed solum politica. Cfr. praecipue pp. 725; 759-760.

(2) Syropulos-Creighton, III 7 p. 51.

(3) Cfr., si lubet, inter alios locos Collationem decimam septimam in Actis Latinorum, ubi Marcus Eugenicus loquitur de libris ex Oriente delatis (Giustiniani, pp. 212, 218), et iterum in Collatione sequenti sermo est de alio codice ad Archiepiscopum Mitylenensem, unum ex conciliaribus Graecis, pertinente (Ibid., p. 227).

(4) Id enim ipse Bessarion indicare videtur in humanissimis litteris ad Ducem et ad Senatum Venetiarum anno 1469 datis, quibus amplissimam suam manuscriptorum collectionem civitati dono concedit. Mittit enim libros, quos ardenti studio praesertim post Constantinopolim captam habere ad manus potuit, at non illos solum, sed etiam quos in adolescentia et iuventute colligere sibi licuerat. (MG 161, 700 s.). — Hunc librorum amorem in Bessarione et admirationem suam erga illum magnam expresserat Ambrosius Traversari, unus e conciliaribus Florentinis, in epistula quadam ad Philippum Ugolino, his recenter diebus (etsi annus 1939 in frontispicio operis legatur) in lucem edita cum aliis ab Em.mo Cardinale Ioanne Mercati in *Studi e Testi* 90, *Ultimi contributi alla storia degli Umanisti. I. Traversariana,* Città del Vaticano 1939, pp. 24 ss. Sic igitur aiebat doctus Camaldulensis dum Concilium Ferrariae agebatur: « Cum Nicaeno Archiepiscopo, sin-

habuerit, sed ipsum etiam munificentissimum Maecenatem, qui ad mortem usque novis eam semper adquisitionibus praestantissimis locupletavit.

Haec autem activitas Bessarionis quamvis omnibus nota, privatam sphaeram non transcendit et, ut ite dicam, officialis non evasit nisi post triennium elapsum, cum scilicet post medietatem anni 1436 (1) sagacitas ipsius et zelus in laboribus indefessus premium simul novorumque laborum incitamentum habuerunt in eius promotione ad sedem metropolitanam Niceae; quae amplissima dignitas inter primores Constantinopolitanos viros ipsum iure merito consecravit (2). Sed quoniam in hoc articulo historicum minus agimus, indicanda haec solummodo erant, ut sciremus qua praeparatione accesserit ad Concilium sapiens vir, cuius theologicas disquisitiones in monumentis, quae praesto nobis sunt, examinare intendimus. Orationum ipsius in Concilio habitarum accurata lectio nobis sine dubio sufficiet ut Bessarionem non solum apprime in philosophia tam platonica quam aristotelica versatum fuisse praedicemus (3), sed etiam theologicarum disciplinarum mi-

---

gularis eruditionis ac meriti viro, magna mihi familiaritas est. Eum, quoniam ardet ingenio, licet ceteris iunior (est enim tricenarius), de re libraria cum diligenter inquirerem, pauca secum detulisse deprehendi, sed magnam librorum molem Mothone reliquisse» (p. 25).

(1) Le Quien, *Oriens Christianus*, Paris 1740, t. I, p. 653. — H. Vast, *Le Cardinal Bessarion*, p. 50.

(2) Ex hoc facto incipit haberi ratio Bessarionis in historia Syropuli (cfr. III 15; Syropulos-Creighton, p. 59), ubi frustra prius nomen eius inter consiliarios Imperatoris quaereres (III 6-13; ibid., p. 49 ss.), nisi dicas enumerationem Syropuli incompletam exstare in manuscripto, a quo editio Creyghtoniana facta est, quod ceterum ratio editionis ipsa suadet.

(3) Quamvis Bessarion institutionem philosophicam maxime ex Gemisto Plethone, aristotelicarum doctrinarum inimicissimo, hauserit, ipse tamen optime etiam Aristotelem et novit et amavit; imo iussu Nicolai V inter annos 1449-1455 versionem librorum Metaphysices confecit. Pro Platone sine dubio dimicavit quoque non solum in fundata a se, iam Cardinali, sapientum Academia, quae praeferentiam platonicis principiis largiebatur, sed etiam in praeclaris libris *In Calumniatorem Platonis*. Editi sunt a L. Mohler, *Quellen und Forschungen aus dem Gebiete der Geschichte*, t. XXII, Paderbornae (1927). Nihilominus etiam in his hoc est notandum, quod in quatuor primis non tam Georgii Trapezuntii, qui opus prius ediderat Platonem et Aristotelem comparando, refutationem instituit quam veram ipse comparationem inter duos philosophos intexit, suas cuique laudes aequa lance pro meritis tri-

nime alienum, pro quibus et discendis et exponendis tuendisque acumen ingenii non commune, sedulitatem et constantiam singularem in investigando, mentem veritatis semper cupidam et avitis gentis suae praeiudiciis, luce nova subveniente, clausam ipse sincero animo contulit. Videre enim licebit eum sententias Graecorum, quibus fuerat eruditus, fortiter primum tueri contra Latinos, studio deinde tacito res profundius enucleare, et tandem omnium veritatum dogmatice in Concilio definitarum inter Graecos defensorem et propugnatorem evadere.

Iam, circa tres praesertim quaestiones interventum ipsius in documentis deprehendimus, vel etiam iure suspicari possumus: in controversiis de Novissimis primo loco iuxta disputationum ordinem, in magno deinde certamine de Spiritus Sancti processione, denique in his quae de forma Sanctissimae Eucharistiae Sacramenti disputata sunt. Haec cum Ferrariae anno 1438 agitari incipiebant, Bessarion noster « aetate quidem iuvenis [1], sed doctrina et gravitate venerabilis » erat.

---

buendo. — Studium pulchrum de Bessarionis philosophica institutione invenire poteris apud H. VAST, *Le Cardinal Bessarion,* pp. 298-363. Breviter autem ipse Bessarion, tibi dabit sententiam suam de valore Aristotelis, si cum Platone comparetur, in epistula ad Michaelem Apostolium, MG 161, 168 A-692 C.

[1] Datum nativitatis Bessarionis diverse ab auctoribus ponitur. Equidem inclinaveram cum VAST et recentioribus articulis editis in *Lexicon für Theologie und Kirche* II, 247 et in *Dictionnaire d'Histoire et Géographie ecclésiastique* VIII, 1181 ad assignandum diem 2 Ianuarii 1403. Id enim eruitur ex panegyrico CAPRANICAE post mortem Bessarionis, 14 kal. Decembris 1472 (18 Novembris). « Vixit Nicaenus annis 69, mensibus 10, diebus 16 ». (Cfr. B. MALVASIA, *Compendio storico della Basilica dei SS. XII Apostoli,* Roma 1665, p. 235). Sed recentissimum opus paulo superius laudatum Emmi. Card. I. MERCATI (*Studi e Testi,* 90) attentum me facit et dubium mihi non spernendum ingerit, potissimum ex his, quae ibi afferuntur ex Nicolao Perotti. Modeste tamen fateor argumentum illud non ita apodicticum mihi videri, ut necessario in accurata notitia CAPRANICAE errorem admittere cogamur. Quoad aliam expressionem Ambrosii TRAVERSARI, qui *tricenarium* Nicaenum depingit, generalem quendam modum dicendi esse puto ad designandum hominem iuvenem etiam 34 vel 35 annos habentem. (Cfr. quoque *Studi e Testi* 44 (1925), pp. 72-73). — Quidquid autem sit, ad rem nostram quod attinet, affirmare possumus Metropolitam Nicaeae cum ad Concilium accedebat *ad summum* 35 annos numerare; quae aetas, ni fallor, pro dignitate eius archiepiscopali et pro matura iam prudentia admirationem movere poterat.

II.

In quaestionibus de Novissimis.

Primum quidem agendum venit de quaestione praecipua, scilicet de Purgatorio, de qua iuxta historiam Syropuli diversis temporibus disputatum est (1). Hae autem disputationes accidebant mensibus iunio et iulio 1438 in conventibus privatis Ferrariae habitis, nulla enim generalis Concilii sessio de hac materia Novissimorum celebrata fuit, praeter quam die 6 iulii sequentis anni in solemnitate promulgationis Florentini Decreti (2). Nihil proinde est mirum si de his quaestionibus in Actis Concilii taceatur, quae publicarum sessionum potius ordinem referunt. Exstant tamen pretiosissima documenta, quorum valorem gustandum nobis dedit Exc.mus et Rev.mus D. Ludovicus Petit in optima Patrologiae Orientalis editione (3). Iam vero maxime nostra interest documentum III huius collectionis, quod non est aliud quam officialis Graecorum responsio (ex responsionibus particularibus Bessarionis et Marci Eugenici in unam fusis compilata) ad argumenta allata a Cardinali Cesarini pro confirmatione primae Latinorum Formulae ab initio ipsis scripto traditae (4).

Documentum Cesarini, quod ab ipsius Cardinalis ore exceperunt Graeci die 4 iunii 1438 (5), etiam in scriptis statim prae manibus habuerunt, ut commode respondere possent.

(1) SYROPULOS-CREYGHTON, V 5, 14; pp. 118, 132.

(2) Cfr. G. HOFMANN, S. I., *Die Konzilsarbeit in Ferrara, Or. Chr. Per.* III, 3/4 (1937) pp. 418 ss.

(3) L. PETIT, *Documents relatifs au Concile de Florence*, I. *La question du Purgatoire à Ferrara,* Graffin-Nau (Patrologie Orientalis) XV/1, Paris 1920. — Hoc opus citabitur brevius ita: PO XV addito numero paginarum.

(4) Haec lucubratio Iuliani Cesarini habetur in documento I ex collectis a PETIT (PO XV, pp. 25-38). Studium autem criticum huius documenti praebet G. HOFMANN, S. I. (*Or. Chr.* XVI/3, 1929: *Concilium Florentinum*, I. *Erstes Gutachten der Lateiner über das Fegfeuer*). Eiusdem etiam brevem argumentorum recensionem dat (*Or. Chr. Per.* III, 1937, p. 419).

(5) *Acta Graeca,* MANSI 31 A, 486 A; G. HOFMANN, S. I., *Formulae praeviae... de Novissimis,* "*Gregorianum*" XVIII (1937) p. 338. Minus recte, ut puto, Exc.mus PETIT diem 5 assignat (PO XV, p. 7).

Ex Syropulo apprehendimus (1) designatum fuisse ab Imperatore ad hoc munus Marcum Eugenicum Ephesinum; sed e consilio Deputationis Graecae aliud responsum pro parte sua Nicaenum exarasse, quod quidem solum dignum iudicatum est quod Latinis transmitteretur utpote stilo magis compto et eleganti elucubratum (2). Itaque debuisset accidere ut ex hoc primo Bessarionis in re dogmatica interventu theologicas eius dotes cognosceremus, attamen ob nimiam, ut saepe alias, Imperatoris ingerentiam hoc commodo fraudari nos quadantenus dolemus. Palaeologus enim ex duorum oratorum scriptis unum simul componi idemque Latinis tradi iussit, ita ut in illo « quoniam primordia discursuum et iacta fundamenta in Nicaeno clariora, demonstrationes et ratiocinia fortiora in Ephesio enitebant — ait Syropulos ex mente Imperatoris — (3), iussit Nicaeni praefationem, *et si quid porro praeclarum in eius scriptis contineretur*, ad ferme omnia, quae procudit Ephesius praestantissima, adiungi ». Nihil inde miramur si similitudinem maximam, imo si communia plurima ad verbum fere transcripta invenimus in *Responsione Officiali* et in prima Marci Eugenici oratione de igne purgatorio. Verumtamen quaedam adhuc sunt, eaque non despicienda, quae maturitatem iudicii et serenitatem animi Bessarionis etiam in hoc scripto, tot impedimentis coarctato, maxime extollunt. Itaque ut habeamus cognitam mentem eius in documento huiusmodi, diligenter secernenda sunt illa, quae ab *Oratione I* Marci Ephesii differunt; haec enim sola, ex dictis, propria Bessarionis dicenda erunt. Optandum sane foret ut quemadmodum illa Ephesini etiam Bessarionis authentica responsio in integro conservaretur; verum suspicor fuisse post fusionem cum documento scriptoris alterius destructam. Nam praeter quam quod exulet inter documenta de hac re hucusque inventa, ratio id ipsum suadet, siquidem Bessarion invitus, ut videtur, ad hanc quae-

(1) Syropulos-Creyghton, V 14; pp. 132-134.

(2) Legenti documentum II collectionis D. Petit (PO XV, pp. 39-60), quod est prima praesulis Ephesini oratio de igne Purgatorii, manifestum redditur Eugenicum humanitate Bessarionis destitui, sicut etiam in multis aliis ipso inferiorem esse, ac praecipue illa nitida rerum partitione iuxta statum quaestionis carere, quae in Bessarione luciditatem ingenii maxime commendat.

(3) Syropulos-Creyghton, V 14; p. 134.

stionem tractandam adductus est, ea potissimum de causa quod, ut suo loco referam, non plene cum Graecis in omnibus punctis, quae necessario in disputationibus de Novissimis agitanda erant, concors sentiret, imo nonnulla iam ante definitionem Florentinam animo potius detestaretur (1).

Ad hoc igitur documentum examinandum propius accedamus, ad ea solummodo attendentes, quae certo certius Bessarionem habent auctorem. Post exordium mite et conciliativum (num. 1), quo dicit se veritatis studio ad dicendum impelli, et sperare fore ut, Deo iuvante, non solum de hac in praesentiarum controversa re, verum etiam de aliis, quae impossibiles hominibus videntur, concordia sit habenda, clare determinat statum quaestionis (num. 2-3). Ecclesia Graecorum acceptum a Patribus non habet purgatorium ignem temporarium; admittit nihilominus aliquid defunctis prodesse preces pro ipsis Deo fusas; admittit pariter animas medio quoquomodo statu decendentium inter virtutem et vitium, id est, in peccato non mortali aeterno supplicio non esse puniendas, sed expiationi subiciendas, non autem ignis. Itaque quaerendum venit primo (num. 3): « an quorundam peccatorum remissionem post obitum hominibus Creator largiatur. Secundo, utrum punitione adhibita, an simpliciter pro divina sua benignitate, ecclesiaeque precibus placatus. Si autem per punitionem, utrum alia quapiam expiatione, videlicet carceris vel caliginis et ignorantiae, an etiam necessario per ignem atque eum quidem corporeum (2). Pergit (num. 4) affirmando clare positionem Ecclesiae suae, quae sc. id postremum reicere cogitur tum ob SS. Patrum traditionem, tum vel maxime ne fideles, ignem temporarium subaudiendo, in Origenistarum errorem incidant, credantque poenas inferni (quas unice intelligunt cum de igne sermo est) finem aliquando habituras esse.

Haec quidem omnia, si cum similibus Marci Ephesini comparentur, palmam sine dubio Nicaeno adiudicabunt ob expressionis fidelitatem, claritatem, ordinem, concisionem. Quod

(1) « Tum Nicaenus subintulit: In promptu nihil habeo, quod de hac quaestione pronuntiem; de principali dogmate Processionis (si meus sensus postularetur) fortasse invenirem quae suggererem, sed an haec concertatio de Purgatorio sit acriter defendenda, nondum satis liquet ». SYROPULOS-CREYGHTON, V 13; p. 130.

(2) PO XV, pp. 62 s.

autem attinet ad argumenta *Responsionis*, quae confutare intendunt rationes Iuliani Cesarini (num. 5-19), illud potissimum examinandum venit, quod tertio loco ex Scriptura sumitur, nimirum ex epistula prima ad Corinthios III, 11-15. Relinquit certe Bessarion pro fundamento refutationis Latinorum, sicut fecerat Ephesius, interpretationem sat miram Ioannis Chrysostomi (num. 9) ([1]), reicit quoque huius loci intelligentiam Augustini (num. 10), at rationali, non impulsivo verborum motu sicut Ephesius; sed id quod in Eugenico non invenies, aliquid novum habetur in Bessarione (num. 11-12) iuxta maiorem huius theologicam indolem. Ipsi enim nec omnino exegesis Chrysostomi nec illa Augustini placent, sed propriam adducit, quod maxime intelligentis hominis est, qui, cum videat diversos auctores eosque magnae auctoritatis eundem locum diversissime capientes, in verba magistri iurare superfluum ducit.

Bessarionis ergo mentem paucis nunc exponere iuvat, praesertim cum ipse dicat altius dictum Apostoli investigare se cupere. En verba Sancti Pauli: « (1ª Cor. III, v. 11) Fundamentum enim aliud nemo potest ponere praeter id, quod positum est, quod est Christus Iesus. (v. 12) Si quis autem superaedificat super fundamentum hoc aurum, argentum, lapides pretiosos, ligna, foenum, stipulam, (v. 13) uniuscuiusque opus manifestum erit; dies enim Domini declarabit, quia in igne revelabitur: et uniuscuiusque opus quale sit, ignis probabit. (v. 14) Si cuius opus manserit quod superaedificavit, mercedem accipiet. (v. 15) Si cuius opus arserit, detrimentum patietur: ipse autem salvus erit, sic tamen quasi per ignem ». Hic igitur — ad mentem Bessarionis — Apostolus agit primum de fide, in Verbum sc. Incarnatum extra cuius fundamentum nemini licet superaedificare; deinde de operibus, quae sine hoc fidei fundamento mortua censenda sunt. Haec autem opera dupliciter solummodo dispertiuntur: bona videlicet, per aurum, argentum, lapides pretiosos significata; et vitiosa, quae per ligna, foenum, stipulam connotantur. Iam vero tertium aut medium quidquam nihil ab Apostolo statuitur, qui cum de

([1]) Cfr. *Homiliam IX in epist. I ad Corinthios*, MG 61, 78 s., ubi sanctus Doctor locutionem illam Apostoli « Ipse autem salvus erit, sic tamen quasi per ignem » (αὐτὸς δὲ σωθήσεται, οὕτως δὲ ὡς διὰ πυρός), intellexit de permansione aeterna in igne: salvus erit, id est, non absumetur igne, permanebit integer in igne; uno verbo, σῴζειν idem intellexit atque μένειν.

postremo iudicii die agat, per ignem uniuscuiusque opus revelari ait. Ignis enim duplicem qualitatem habet, collustrandi splendidioraque reddendi opera bona, sicut in auro fit, et comburendi consumandique opera vitiosa, quemadmodum foenum et ligna igne apposito comburuntur. Quod autem ad auctores bonorum aut vitiosorum operum attinet, illi quidem mercedem accipient, hi vero damnum patientur, cum in igne *salvabuntur*, id est, *in aeternum manebunt* (ex Chrysostomo).

Adhuc in sequentibus (num. 12) suam sententiam firmat ratione, utpote quod Sanctus Paulus peccata non in mortalia et venialia diviserit, sed opera simpliciter in virtutes et vitia; praeterea de die iudicii postremo manifeste egerit, ignisque ille talis sit, qui tam opera quam operarios comprehendat. Quin imo, solum in sententia contraria dogmati asserenti Purgatorium esse, verba illa 'detrimentum patientur' recte intelligi possunt, quandoquidem si purgari per ignem animas admittitur, nedum damnum subeant, maximum lucrum ipsae percipient, dum vitiositatem quidem deponunt, puritatem vero munditiemque sibi induunt.

Haec quidem est Bessarionis interpretatio, ut ipse concludens denuo animadvertit. « Hoc itaque modo nos verbum illud interpretamur, atque ita verisimiliter se res habere videtur. Si vero quispiam aliter hoc exposuerit (per *salutem* liberationem intelligens a damnatione, et per *transitum per ignem,* facultatem sese purificandi), hunc certum est genuinum Pauli sensum nequaquam esse consecutum » [1]. Sed profecto quamvis exegesis Nicaeni longe distet a vero sensu catholicae communis expositionis [2], altius fortasse adhuc eundem

[1] PO XV, p. 71. Attuli ad litteram haec postrema verba Bessarionis, quia facile indicare videntur ipsum, etsi adhuc textum solummodo S. Pauli absque sufficienti commentario in scripto Cardinalis Cesarini legerat (cfr. PO XV, p, 27 s.), perspicaci suo ingenio explicationem catholicam suspicari coepisse.

[2] Vide, sis, expositionem dilucidam in *Responsione* itidem officiali, quam documento Graecorum dedit doctissimus dominicanus Ioannes A TURRECREMATA (Torquemada) (PO XV, Doc. IV, pp. 92 ss.). Hic quidem concisum scriptum Cesarini tueri debebat fusius contra Graecos ex commissione Latinorum (SYROPULOS-CREYGHTON, V 13; p. 131, ubi magna cum laude sermo est de « Sacri Palatii Doctore (Magistro) Ioanne Hispano », qui alius non est quam futurus Cardinalis de Torquemada), in quo munere implendo saepius cum Marco Eugenico dimicavit (ibid., V 14; p. 132).

hunc sensum investigare ipsi licuisset, nisi et collegae sui, Eugenici, scripto et potissimum Imperatoris impositione detineretur. Placet tamen nisus diligentissimi iunioris studiosi, qui viam veritatis proprio marte aperire sibi sategit. Notandus etiam venit sincerus Bessarionis animus dum haec verba scribit, quae frustra itidem in scripto Ephesini Praesulis invenies. Nam cum refellere vult testimonia a Cesarini allata ex auctoritate SS. Augustini, Ambrosii, Gregorii Magni (num. 16-17), antequam ea ad sensum Graecorum accommodare conetur, plane confitetur pro Latinis valere. « At Augustinus, dixeritis — ait Bessarion —, apertis verbis id asseruit, et beatus Ambrosius, et Gregorius Dialogus. Quod fatemur etiam nos, neque potest negari [1]. Sed cum illi viri fuerint latini, et latine sua scripserint....., si quid perspicue de hac re afferunt, nullum tamen huiusmodi scriptum in hunc usque diem a nobis lectum est, nullum quidem quod de hac quaestione agat, vel de alia aliqua, praeterquam paucis abhinc annis *De Trinitate* tantum liber Augustini, et Gregorii *Dialogi* e latina lingua in graecam translati. Quid igitur mirum, τί οὖν θαυμαστόν, εἰ ἀγνοοῦμεν ὃ μηδέποτε εἴδομεν, μηδ' ἀνέγνωμεν, μηδ' ἠκούσαμεν; » [2]. Quasi aperte diceret: aliud fortasse scripsissem, si haec prius cognovissem, ut profundius rem examinassem.

Denique de argumentis rationis, quibus *Responsio* clauditur (num. 19), illud notasse sufficiat: undecim ab Eugenico posita fuisse, decem a Bessarione, qui, addito uno, duo alterius praetermisit [3]. Illud additum (quod proinde a solo Bessarione procedit), quod tertio loco ponitur, inspiratum saltem remote videtur in quadam theoria Sancti Thomae de immutabilitate voluntatis damnatorum, ita ut exinde appareat scrip-

[1] Negavit tamen implicite Ephesius, dum in sua Responsione scribebat: « Τὰ δὲ καὶ σαφῶς τοῦτο (i. e. Latinum dogma) διαγορεύοντα, ἐν ὑποψίᾳ ποιούμεθα, μή ποτε διαφθοράν τινα καὶ προσθήκην ἐδέξατο ». (PO XV, p. 51). Hanc rationem iudicandi *a priori* ut deturpata quaecumque afferrentur testimonia latina contra doctrinam graecam, semper Bessarion tanquam stultam reiecit, ut postea videbimus.

[2] PO XV, pp. 73 s.

[3] Correspondentiam horum argumentorum videre poteris graphice apud A. D'ALÈS, S. I., *La question du Purgatoire au Concile de Florence en 1438*, « *Gregorianum* » III (1922) p. 19 not. 1.

torem nostrum, etiam antequam in Concilium perveniret, familiarem sibi Doctorem Angelicum habuisse, cuius etiam Prima Pars Summae Theologicae et duo primi libri Summae contra Gentiles in versione graeca Cydoniana bibliothecam suam, Venetiis traditam, ornabant. Ceterum ipsemet alio in loco horum Commentariorum occasionem habui hoc ipsum plene, edito documento, demonstrandi (1). De valore autem horum rationis argumentorum nihil apponam, minimus enim est, et aliunde luculentum responsum in oratione Ioannis de Torquemada obtinuerunt (2).

Iam igitur ut hoc caput claudatur, duplex animadversio fieri iuvat. Primum quidem ad libertatem coarctatam Bessarionis attinet. Nolebat ipse de Novissimis loqui, ut superius innui; constrictus igitur id fecit. Sed ne sic quidem liberum ipsi fuit totam suam mentem aperire, eo quod potiores partes in argumentis exponendis a praepotenti Imperatore Marco Eugenico darentur. Verumtamen in his quae dixit Nicaenus virum sese praebuit cultum, affabilem, modestum simul et non sine quadam originalitate diligentissimum quaestionum tractatorem.

Alterum est nihil amplius explicite inveniri interventus ipsius in reliquis collocutionibus agitatissimis, ut videtur, de Novissimis, quae usque ad medium mensem iulium adhuc decurrerunt. In illis praesertim actum est (post reliquas discussiones de Purgatorio et de iudicio particulari), de beatitudine sanctorum. Nam de hac re Ioannes de Torquemada iam in prooemio *Responsionis* suae ad scriptum Bessarionis et Eugenici coacervatim posuerat diversas interrogationes (3), quae prima semina fuerunt *Memorialis* definitivi Latinorum de Novissimis, puncta quatuordecim habentis, quorum dimidia pars

(1) E. CANDAL, S. I., *Andreae Rhodiensis, O. P., inedita ad Bessarionem epistula (De divina essentia et operatione)*, *Or. Chr. Per.* IV (1938) pp. 329 ss.

(2) PO XV, Doc. IV, num. 17, pp. 97-107.

(3) PO XV, Doc. IV, num. 2, p. 81 s. — Textum vere criticum praebet G. HOFMANN, S. I., *Concilium Florentinum*, II. *Zweites Gutachten der Lateiner über das Fegfeuer*, *Or. Chr.* XVII (1930) p. 216 s. — Has interrogationes distinctas etiam numeris, ut diversae quaestiones secernantur, videndae exstant apud ipsum G. HOFMANN, S. I., *Formulae praeviae... de Novissimis*, p. 343 s.

de sorte beatorum in caelis et de modo visionis Dei quaestiones tangit ([1]).

Age vero, de hac re non una erat Graecorum sententia. « Ad diem vero mensis iulii sextum decimum... — Acta graeca referunt — convenere omnes antistites in Patriarchae aedes... Collatisque inter se consiliis et sententiis suis studiose exquisierunt an sancti perfectam sint consecuti beatitudinem necne... Erat porro aliquorum opinio sanctos nondum esse consecutos beatitudinem... Alii vero dicebant sanctorum animas perfectam esse adeptas beatitudinem, *nulloque intermedio Trinitati assistere* (καὶ ἀμέσως τῇ Τριάδι παρίστανται). Nonnulli aliter sentiebant... nam multa fuit hac de re controversia... Itaque convenerunt iterum die iulii decimo septimo, multumque super iisdem habuere sermonem » ([2]). Iam vero, quoniam tota haec opinionum diversitatis ratio in doctrina officiali palamitica fundamentum habebat, aliquid audax sonabit si dicamus Bessarionem (et fortasse cum ipso Georgium Scholarium) in illorum numero esse collocandos, qui animas in caelo iam perfecte beatas esse sentiebant et Trinitati sine medio interesse, vel quod idem est, immediate Deum videre confitebantur? Re quidem vera priusquam ad Concilium accederet, iam animo valedixerat Nicaenus palamismo, sicut invicte probatur in documento illo gravissimo, quod ipsemet edidi, in quo Bessarion ideo potissimum circa divinam essentiam et operationem doctrinam Aquinatis penitus callere cupit, quia vehementer suspicatur (ut ait) ecclesiam suam graecam veram fidem desseruisse, quae Palamae periculosis novitatibus contra constantem traditionem officialiter adhaesit ([3]).

([1]) Hoc *Memoriale*, quod iterum numeris distinctum videre licet in eodem opere G. Hofmann, S. I., ad pag. 340-42, eruitur ex postremo Documento ex editis ab Exc.mo Petit (PO XV, Doc. VI, pp. 152-168), scilicet e *Responsione* ultima Marci Ephesii ad difficultates Latinorum et praesertim Turrecrematae quibuscum decertabat. Ex hac igitur *Responsione* et forsitan fidelius adhuc, etsi multo concisius, ex magnifico opere Ioannis de Torquemada, *Apparatus super Decretum Unionis Graecorum*, reconstructionem facere possemus, in Actorum de hac materia defectu, ultimarum discussionum de Novissimis in Concilio Ferrariensi-Florentino. Sed, Deo favente, nova illius operis editio, quae paratur, locum fortasse commodiorem mihi dabit.

([2]) Mansi 31 A, 491 AC.

([3]) E. Candal, S. I., *Andreae Rhodiensis...*, p. 346 ss. Scripserat Bessarion de his rebus ad doctum Andream, episcopum Colossensem, circa fi-

Et quoniam agendo de Novissimis quaestiones non paucae agitari necessario debebant, quae palamiticorum dogmatum provinciam ingrediebantur, inde factum est ut Nicaenus, parum affectus palamismo, discussiones de his rebus, quoad fieri posset, vitare studeret. Sed ex hac aversione in Palamam affirmare non possumus ipsum iam ante Concilium contra novatorem aliquid scripsisse, id quod assertum invenio cum de Apologia Bessarionis pro Ioanne Becco contra Palamam cl. L. Mohler sermonem miscet (1). Liber enim aperte tuetur

---

nem anni 1437 cum iter iam faceret Italiam versus. Verba autem Bessarionis integra, ut videtur, iterum inclusit Rhodiensis in responsione statim ad illum data. Hac de causa legi possunt in mea editione.

(1) L. Mohler, *Kardinal Bessarion...*, p. 213 ss. Iuxta auctorem opus scriptum fuit tempore quo Bessarion solum Nicaenus Archiepiscopus erat, neque in hoc dubium esse potest, cum id affirmet ipse Bessarion, quando iam Cardinalis versionem latinam fecit et prologum adiunxit (cfr. MG 161, 288 BC) ; igitur post medietatem anni 1436, ut superius dixi cum H. Vast, (probabilius quam anno 1437, ut Mohler ait), et ante diem 18 decembris 1439, quo in Cardinalium Patrum numero cooptatus est. Sed Mohler affirmat venisse Bessarionem ad Concilium Florentinum cum scripto suo, quod argumentis intrinsecis impossibile esse clarescit.

Ad argumenta intrinseca accurrendum est, quia alia, ni fallor, non suppetunt. Neque difficultatem movere debet exiguitas temporis (spatium quinque mensium) pro compositione huius operis apti. Labor habitus in Concilio rem minus arduam sine dubio reddere debuit. E contra exinde commendatur iterum indefessa activitas eius, qui alios etiam labores et itinera suscepit antequam Cardinalis crearetur. Ex eo autem quod testimonia Patrum Latinorum in opere pro Becco non attulerit, immerito, ut puto, deducit cl. Mohler opus exaratum fuisse ante Concilium, ubi tot eorum loca examinata et discussa sunt. Imo in promptu est duplex ratio cur ita fecerit Nicaenus : prima quidem, quia adhuc latinam linguam ignorabat, ideoque commode non poterat, sicut voluisset, solis notis per interpretem in Concilio sumptis textum et contextum Latinorum Patrum perpendere ; altera autem, quia refutationem Palamae aggrediebatur, qui nullis Latinis Patribus usus est. Ceterum nec etiam in Oratione sua Dogmatica ad finem Concilii dicta Latini Patres afferuntur.

Post finitam laboris redactionem, hanc ipsam meam sententiam propugnatam invenio apud scriptorem orthodoxum russum, Alexandrum Sadov, quem Mohler ignorasse videtur. Is enim considerat primum ea, quae in Actis Graecorum referuntur de methodo habenda in disputationibus de quaestione trinitaria (Mansi 31 A, 520 D-521 D), et inde colligit : « Ex hoc facto satis perspicue videmus Bessarionem hoc tempore [initium intellige Concilii] acriter Graecorum rationes sustinere ». In annotatione autem addit : « Vix hoc fuit externum, formale adiumentum. Bessarion probabiliter et stomachatus est

cum Becco Patriarcha doctrinam catholicam de processione Spiritus Sancti a Patre et Filio, contra quam Gregorius Palamas insurgit et Beccum, definitionem Lugdunensem anni 1274 amplexatum, refellere intendit. Iam vero Bessarion pro dogmate catholico non stetit nisi ad finem iam vergente Concilio. Imo probabile est mihi ipsum non cognovisse neque *Inscriptiones* Becci neque refutationem illarum Gregorii Palamae nisi in Concilio, cum iam eius animus ad catholicorum partes inclinaret, quia ipsemet in prologo affirmat se, simul ac opera illa ad manus habuit, contra fucosas Palamae contradictiones

---

cum Latinis, ut Graecus, et iratus est Graecis propter eorum recusationem considerandi quaestionem secundum essentiam. Studuit sibi persuadere de veritate doctrinae suae Ecclesiae, et non poterat suis dubiis liberari. Uno verbo in ipso varii erant affectus». Dein Sadov dicit Bessarionem, non obstantibus eius fluctuationibus internis, in quaestione circa additionem ad Symbolum constanter contra Latinos stetisse. Porro orationem, quam Nicaenus diebus 1 et 4 Novembris 1438 habuit, documentum esse illius temporis cum ipse adhuc orthodoxus erat. Tunc ita pergit: « In primis convertit in se hoc loco nostram attentionem sequens factum magni momenti. Posthac cum disputationes de ipso dogmate coepissent, Bessarion, ut videbimus, initio fere nullas in iis egit partes; sed postea elocutus est pro doctrina Latina. Quo facto, ut licet supponere, probatur fluctuationes eius usque ad id temporis perdurantes postremo solutas esse plena eius a materna Ecclesia separatione. Sed tempore, de quo nunc agimus [intelligas iterum initium Concilii], Bessarion *etiam in quaestione de dogmate* intendebat remanere, ut videtur, supra fundamentum mere graecum ». In annotatione Sadov ait se hoc affirmare contra Hefele et contra Vast, qui Hefele sequitur. Tandem cum audiat Sadov Bessarionem die 1 Novembris promittere se suo tempore responsurum primae et tertiae partibus ex quatuor, quibus oratio adversarii sui Andreae Rhodiensis constabat, id est, illis, quibus dogma ipsum tangebatur (« ἔχοντες μὲν πολλὰ καὶ ἄλλα περὶ τούτου εἰπεῖν: nam nobis multa quidem *et alia* de hoc dicenda suppetunt », Mansi 31 A, 604 B), hoc commentarium opponit: « Ut videmus, Bessarion sperabat se non solum generaliter locuturum esse, sed et dicturum multa *et alia* [id est, diversa a doctrina Latina]: factum magnam vim habens, quo ostenditur Bessarionem tunc temporis nullo adhuc modo voluisse illas partes suscipere, quas suscepit in suo sic dicto 'sermone dogmatico' ». Cfr. A. Sadov, *Виссаріонъ Никейскій, его дѣятельность на ферраро-флорентійскомъ соборѣ, богословскія сочиненія и значеніе въ исторіи гуманизма* (*Bessarion Nicaenus, eius actio in Concilio Ferrariensi–Florentino, opera theologica et momentum in historia Humanismi*), Petroburgi 1883, pp. 55-57.

Iam quomodo omnia haec intelligi possent, si Bessarionis Apologia pro Becco, catholico sensu omnino imbuta, ante Concilium Florentinum composita esse diceretur?

surrexisse et *Apologiam* pro Becco composuisse. Haec igitur accidere debuerunt, Bessarione iam catholico, in altera medietate anni 1439.

Sed haec sensim sine sensu ad aliam ipsius activitatem in Concilio evolvendam nos perducunt.

III.

In controversia trinitaria.

Bessarioni quidem fuit in hac re non secundario sicut in privatis disputationibus de Novissimis agere, sed amplissima quadam inaugurali oratione maximoque cum honore secundam generalem sessionem Concilii (9 Oct. 1438) inchoare. Haec oratio integre inserta fuit et substantialiter identica legitur tam in Actis Andreae a Santa Cruce (1) quam in anonymis Practicis Graecorum (2). Apud Syropulum autem non invenitur nisi nudum factum habitae contionis (3). Nullum dubium est quin ea sit apta ad benevolentiam omnium sibi conciliandam; duoque maxime notanda veniunt. Primo enim loco splendet studium sincerumque desiderium unionis non animorum tantummodo in disputando, sed etiam in habenda pro omnibus una atque communi regula fidei. Quod quidem praecipue praestabitur si omnes accedant — ait ipse — « unius veritatis adinveniendae affecti desiderio, cum qua et vinci cupiant, sine qua vel vincere nolint; iam enim necesse est veritatem palam dilucidari et praevalere omnibus, devictis iis, quae frustra illi obstrepunt » (4). Pro hac assequenda veritate et unione pulcherrimam ad Christum Dominum, unius ovilis Pastorem, et ad Spiritum Sanctum, a quo veritas diffluit, perorationem interserere voluit.

Alterum quoque nota: Bessarionem hic confiteri fructum non paucum in antecessum obtentum esse, idque prosperum pignus fore, opitulante Deo, rerum deinceps gerendarum (5). Equidem non negarem haec verba intelligi recte posse de

(1) Giustiniani, p. 85 ss.
(2) Mansi 31 A, 495 ss.
(3) Syropulos-Creyghton, VI 17 p. 166.
(4) Mansi 31 A, 497 C.
(5) Ibid., 495 E-498 A.

facto materiali convocationis Concilii, siquidem hoc initium optimum fuit ad animorum concordiam consequendam, sed ex his quae superius dicta manent, aliquid etiam aliud innuere mihi videntur, quod saltem novam veritatis lucem in animo suo ex colloquiis cum Latinis obortam indicat, et quemadmodum in quaestionibus de Novissimis, sic etiam in reliquis paratum eius animum ad capessendam veritatem ostendit. Attamen non eo ipso sine magna lucta id evenisse putandum est. Id ex sessionum decursu patefiet.

Invenimus enim Metropolitam Nicaenum positionem Graecorum acriter defendentem tam quoad doctrinam processionis Spiritus Sancti a solo Patre (etsi hoc secundario modo) quam relate ad factum additionis *Filioque* ad Symbolum, de quo praecipue quaerebatur. Haec accidebant in sessionibus Ferrariensibus septima (1) et octava (2) diebus 1 et 4 Novembris 1438. In sessione septima clarissime patet eius mens circa liceitatem additionis, quae duobus praecipue punctis quasi sustentaculis nititur in longissima dissertatione adversus argumenta, quae pro eadem vindicanda Andreas Rhodiensis in praecedenti sessione exposuerat. Liceitas igitur huiusmodi omnino deneganda est, primum quidem quia vox *Filioque* non declaratio, sed vere est additamentum, aliquid sc. extrinsecus adinventum, non e visceribus rei natum; deinde vero, quia exstant prohibitiones Conciliorum quidquam Symbolo addendi, id quod etiam de litteris et syllabis intelligi debet.

Iam ut primum corroboret, negat auctoritatem illam a Chrysoberga adductam 'Omnia quae Patris sunt, sunt etiam Filii' (3) (ideoque et processionem activam habere) esse ex re ipsa immediate depromptam, cum e contrario sit evidenter ab extrinseco petita. Imo etiamsi admitteretur additionem illam declarationem esse, nihil adhuc necessario pro Latinis. Et hic placet profecto legere nisus Bessarionis ut ex dialectica et auctoritate Aristotelis ostendat declarationem non semper necessario ab intrinseco sumi, quin, ut plurimum, extra rem ipsam esse; placet autem, non quod illa veritate nitantur, sed

(1) GIUSTINIANI, pp. 98-102; MANSI 31 A, 601-621; SYROPULOS-CREYGHTON VI 21 p. 174.

(2) GIUSTINIANI, 103-108; MANSI 31 A, 621-625; SYROPULOS CREYGHTON, ibidem.

(3) Cfr. Io. XVI, 15.

quod hominem res profundius et undequaque attingentem sine dubio demonstrant. Ad alterum porro accedens, totus est ut contendat Patres et Concilia non diversitatem fidei (quod praesupponitur), sed diversitatem etiam et syllabarum additiones ex Symbolo expungere voluisse. Communia sunt argumenta omnibus rerum theologicarum gnaris apprime cognita. Quocirca illud solum proferam, quo et plena eius opinio, tunc cum loquebatur, de dogmate trinitario patescit, et insimul virilis maximeque nitida argumentandi ratio fulget.

Solvere ergo aggreditur secundum Rhodiensis argumentum, sat debile quidem (si revera authenticum sit) ([1]), non prohiberi, videlicet, verba mutare nisi mutetur simul et sensus, siquidem Symbolum a Graecis recitatum diversum sane est vocibus a Symbolo Latinorum, sensu tamen identicum. Imo, res sunt diversissimae addito *Filioque,* respondet Nicaenus. « Ἑκάστου γὰρ λόγου ἐστί τι νόημα πάντως· τὸ μὲν γὰρ ἐκ τοῦ Πατρὸς ἐκπορεύεσθαι, λόγος ἐστὶν εἷς· τὸ δὲ ἐκ τοῦ Πατρὸς καὶ Υἱοῦ, λόγοι δύο, συνδέσμῳ εἷς. Διὸ καὶ ἔχει δύο λόγους ἀντικειμένους ἀποφατικῶς· τὸν μὲν ἕνα ψευδῆ καὶ κατ' ἀμφοτέρους, θάτερον δὲ ἀληθῆ καθ' ἡμᾶς μόνους ». ([2]). Quid hac confessione clarius ostendere posset Bessarionem initio Concilii dispositionem animi gerere plane contrariam in hac re dogmati catholico? Falso innitebatur fundamento, at conscius ingenii sui non sine quodam aestu nobilique arrogantia claudit sessionem hanc septimam adversarium Rhodiensem ad sequentem congressum his verbis incitando: « Igitur hoc sciat, paratusque sit in sequenti sessione, Deo favente » ([3]).

([1]) Cfr. MANSI 31 A, sessio quarta, 561 DE. Haec quidem desumpta sunt ex Actis Graecorum quia expositio Andreae Rhodiensis in Actis latinis non ponitur nisi ad finem octavae collationis, et in ea argumentum hoc non agitatur.

([2]) MANSI 31 A, 613 DE. Interpres latinus Concilii optime sensum reddidit hoc modo: « Secundo, cum dicitis Graecos diversis syllabis ac Latinos proferre Symbolum; dicimus in nostra difficultate non solum varias voces et dictiones, imo varium sensum et differentem sententiam uniuscuiusque verbi esse. Nam dicere quod Spiritus Sanctus a Patre procedat, oratio una est; quod vero a Patre et Filio, duae sunt, quae copulantur in una. Quare habent duas rationes oppositas: una earum est falsa, videlicet, *Spiritus non procedit a Patre;* alia, *non procedit a Filio,* et hanc veram nos esse dicimus, vos contra ». GIUSTINIANI, p. 101.

([3]) MANSI 31 A, 621 B.

Sequens sessio octava (nona in Practicis anonymi Graeci) diei 4 Novembris in Graecorum existimatione momento caruit, adeo ut orationem Praesulis Colossensis, qui cum Bessarione contendebat, in Commentariis suis de industria praetermiserint. Decertabant enim Graeci a praecedentibus sessionibus ut de liceitate additionis ante discussam dogmatis veritatem ageretur. Morem tandem ipsis gesserunt Latini, etsi contraria methodo procedendum esse existimarent; at in defendenda liceitate necessario quodammodo dogmatis dominium attingebant. Hinc est quod videmus Rhodiensem in explicando textu Sancti Ioannis '*Omnia quaecumque habet Pater, mea sunt*' intentum semper esse in eiusdem identitate demonstranda cum voce illa in Symbolo contenta '*Et in Spiritum Sanctum... ex Patre procedentem*', tamquam ipsius declarationem; eoque ipso satis demonstratum esse credebat additionem Symbolo factam extrinsecum quid minime esse. Id Nicaenus non patiebatur, ut vidimus prius, et inde factum est quod in hac sessione, Actis Latinorum referentibus, textum Ioannis admittat et consequentiam neget, urgentique adhuc Colossensi minitetur se nihil amplius responsurum, utpote quae illa omnia ad praesentem conclusionem, liceitatem, inquam, *Filioque* nequaquam ipsi apta esse videantur. Unum tamen pati non vult (signum sinceritatis animi eius), quod nimirum videatur adduci ab opprimente argumentatione Andreae principium aliquod fidei negare (1). Videbat igitur vir maxime logicus illationem rerum, eandemque ducere ad amplectendum aliquid, cuius vim dogmaticam omnem ipse hucusque non penetrarat? Rectior

(1) Integrum locum libenter refero. « COLOSSENSIS : ... Nam hoc solo brevi discursu luce clarius patet: quaecumque habet Pater, habet Filius; sed procedere Spiritum habet Pater, habet ergo et Filius. Syllogismus hic est in prima figura et tertio modo; antecedens et maior concessa est, et est Ioannis XVI. — NICAENUS : Auctoritatem Ioannis admittimus, sed quod reducatur ad sensum, quem dicitis, dicimus vos dicere. — COLOSSENSIS : Si syllogismus admittitur, consequentia negari non potest. — NICAENUS : Dicite quid placet, quia ad ea non respondebimus, quae ad conclusionem praesentem non faciunt... — COLOSSENSIS : Nonne quae retuli, Salvatoris verba sunt, et minor per evangelicum textum comprobatur? ergo argumentum concludit per fidem; nisi vos huiusmodi principia negare velitis, luculenter ostendam quae dicta sunt rem, de qua agitur, pertinenter concernere. — NICAENUS : Dicite prout placet, sed, rogamus, verbis honestis, nec asseratis nos fidei principium negare ». GIUSTINIANI, p. 107.

profecto via fuerit dogma ipsum prius examinare, quemadmodum Latinis placebat; adhuc tamen positionem Graecorum sibi traditam defendendam sustinere pergit, et disputationem omnem huius sessionis concludendo ait: « Dicimus et dicemus Vestrae Paternitati [1] quod quaestio nostra in duobus consistit: primo, si vestrum dogma verum sit vel non; et veritate inventa, an Symbolo addi licuerit. Omnibus quidem notum est ultimum praecedere primum; nam *et dato dogmate vero,* dicimus addere non licuisse. Modus discussionis habitus longus est; videtur, omissa discussione veritatis dogmatis, ut ad rem propositam veniamus... » [2].

Sex adhuc Ferrarienses sessiones elapsae sunt, antequam, irruente peste, Concilium canonice in Florentinam urbem translatum fuerit. In his omnibus Bessarion noster tacuit, id est, disserere desiit, si quasdam brevissimas interruptiones excipias, quae hominem produnt nondum argumentis adversariae partis convictum. Nihilo tamen minus quamvis lentissimo quidem gressu discussio liceitatis procederet, optimam saltem impressionem in rectis animis producere apta fuit, ut iudicare licet ex his verbis Bessarionis ad finem decimae sessionis pronuntiatis. Perorarat namque longissime in sessione nona (8 Novembris) Episcopus franciscanus Aloisius Foroliviensis, suamque dissertationem post tres dies in decima sessione (11 Novembris) complevit. Hoc ipso die suffectus est ei in dicendo Cardinalis Cesarini. Iam vero laudatoria verba uterque orator ab adversario Bessarione audire meruit: grati animi significationem pro primo [3]; pro altero autem praeter hoc ipsum quaedam insuper adiecit, quibus fortasse primum momentum illuminationis et conversionis iudicii sui insinuari dixeris. « Reverendissime Domine mi — Nicaenus ait, — sane omnes rationes et sermones utriusque dicti fuerunt optime et sapienter dictae, praesertim rationes postremae per Paternitatem vestram, *et potissime ad propositum faciunt;* tetigistis ea, quae pertinebant ad rem a nobis propositam, et nihil dimisistis... Nos itaque putamus quod *plura quae per vos dicta*

(1) Ad Cardinalem Iulianum Cesarini loquitur, qui disputationes in sessionibus publicis moderabatur.

(2) Giustiniani, p. 108.

(3) Giustiniani, p. 119 s.

sunt, pro nobis faciunt... »[1]. Concessit igitur *quaedam saltem* dicta esse, quae, cum omnia potissime ad propositum faciant, liceitatem additionis iure sibi vindicare poterant? Prudens lector responsum dabit. Et sane curiosum est ab hoc momento interventum eius (qui, ut videtur, totam hanc primam discussionem sustinere debebat) de repente sinere, totumque pondus inutilium dissertationum et concertationum subsequentium Marcum Eugenicum propriis humeris suscipere. Numquid animadverterunt Graeci Bessarionis opinionem fluctuare coepisse?

Factum pro responso sit. Nicaenus tacuit in sessionibus quatuor ex his, quae adhuc Ferrariae celebratae fuerunt de eadem liceitatis quaestione, tacuit quoque in octo primis Florentinis conventibus, in quibus non iam de additione ad Symbolum, sed de dogmate ipso disputatum est; neque agere iterum coepit, et quidem pro catholico dogmate, nisi post quinque menses plene elapsos. Invenimus enim Bessarionem disserentem solummodo diebus 13-14 Aprilis sequentis anni 1439, in quibus insuperabilem illam orationem ad Graecos habuit, quae dogmatica appellari consuevit. Nicaenus tunc pro dogmate vero processionis Spiritus Sancti novo quodam sincerioreque aestu dimicavit. Maxima enim in rectissimo homine mutatio facta est.

Re quidem vera, dum Ioannes de Montenigro non pro liceitate additionis *Filioque* (quae res non amplius iam Florentiae discussa fuit) [2], sed pro patefacienda veritate dogmatis ipsius adversus irreductibilem Ephesium argumenta bene multa tam ex sacra Scriptura quam ex universa traditione Latinorum Patrum et Graecorum egregie disposuit et explicuit [3], ipse, Bessarion, considerationi rerum silentio et studiose incumbebat, et viam veritatis ingrediebatur, quae ultro aperta est ei. quemadmodum et ceteris Graecorum, qui parem animi serenitatem et nobilitatem adepti erant, ut Isidorus Kioviensis, Georgius Scholarios, Mitylenensis Praesul aliique. Studium eius in hoc potissimum fuit, ut non solum scripturistica et

[1] GIUSTINIANI, p. 129.

[2] Cfr. GIUSTINIANI, p. 191.

[3] Haec argumenta schematice videri possunt disposita apud G. HOFMANN, S. I. praesertim cum describit septimam et octavam sessionem Florentinam. *Die Konzilsarbeit in Florenz, Or. Chr. Per.* IV (1938) pp. 183-187.

patristica argumenta a Montenigro optime evoluta profundius perpenderet, sed etiam ut consensionem Sanctorum Orientalium et Occidentalium speciali modo evidentem faceret. Revera id mihi erui posse videtur primum quidem ex tenore Actorum Graecorum; nam in privatis illis agititissimis conventibus (30 Martii-11 Aprilis 1439), in quibus ipsi acriter inter se dimicarunt ut decisionem finalem suam ultimae Concilii sessioni possent afferre, Bessarion Nicaenus id maxime contra Ephesinum urget. « Ergo qui asserunt Spiritum Sanctum ex Filio procedere haeretici sunt? — Et EPHESIUS: Maxime. — Et NICAENUS: Deus, mihi propicius sis! Et Sancti, qui dicunt hoc, haeretici sunt?... *Occidentales et Orientales Sancti non discrepant, sed idem Spiritus Sanctus loquutus est in omnibus Sanctis*, et, si placet, conferantur scripta eorum inter se, et ita comperietur Sanctos nequaquam dissentire ». Indignatione autem plenus reicit minime scientificam obiectionem Marci Eugenici: — « [EPHESIUS]: Et quis novit an libri ab ipsis corrupti sint? — [NICAENUS]: Et quis audeat hoc affirmare, totos sermones et expositiones evangelii, integras in idem theologicas enarrationes fuisse corruptas? Certe, si ea velimus inducere, nihil aliud remanebit in libris quam albae membranae » [1].

Haec autem eius studiositas *in consonantia Patrum utriusque Ecclesiae vindicanda* luculenter potissimum fulget ex ipsius *Oratione dogmatica*, quam mox percurrere curabimus. Nata ea esse videtur ex voluntate Bessarionis aliorumque multorum idem cum ipso sentientium non amplius disputationes protrahendi, « cum disputatio nihil aliud pariat quam turbam » [2], ut audacter ipsi contra reluctantes asseruerunt. Fructus igitur est laboris sapienter directi assiduique, digna profecto quae maxime attendatur tanquam praeclarum monumentum ingenii non vulgaris, gravis, inquam, viri, qui rectitudinem animi simul cum scientiae theologicae maturitate coniungebat [3].

Verba introductionis brevissima sunt, ut ostendat solummodo se ad dicendum accingere permotum desiderio unitatis et concordiae eorum omnium ad quos verba facit, qui, chri-

(1) MANSI 31 A, 885 E-888 B.

(2) MANSI 31 A, 889 B.

(3) Dissertatio haec, cuius etiam latinam versionem ipse Bessarion postea dedit, habetur apud MG 161, 543 A-612 D, et in collectione MANSI 31 A, 893E-964E.

stiani cum sint, illam exoptant ad perficiendum testamentum Iesu Christi Domini nostri, sed medium illam attingendi non adipiscuntur. Corpus autem dissertationis aptissime in decem capita divisum est, et ita ordinate dispositum, ut unumquodque eorum, intentum auctoris gradatim evolvendo, necessarium dicendum sit ad ipsius mentem plene cognoscendam.

Porro caput primum, *ubi de causis dissidii Orientalem inter et Occidentalem Ecclesiam agit,* miro quodam artificio concinnatum fuisse apparet. Ait enim Graecos communiter rationem separationis a Latinis in eo reponere quod Occidentalis Ecclesia sola, unius suffulta Romani Pontificis auctoritate et inconsulta Graecorum natione, apposuerit Symbolo aliquid ad fidem pertinens. Quam agendi rationem pariter ut illicitam ab omnibus semper existimatam esse. Sed addit quoque se bene intellexisse ea omnia, quae pro responsione Latini in Concilio dederunt, ita ut nunc iam non de liceitate, sed de veritate dogmatis agendum plane sit. Nam cum ipsi sese ab omni prorsus accusatione immunes reddiderint et sponte in Synodum venerint generale, non iam eadem procedendi ratio militat ac elapsis temporibus, quando aliquibus fortasse non iniuria irascendum esse contra Latinos videbatur. Nunc autem — pergit concludendo Nicaenus — periculum est ne, quod in Latinos crimen putabamus, in nosmetipsos recidat. Itaque medium aliud non invenio nisi studium diligentiamque in investiganda veritate. Multa enim ipsi dixerunt; nos autem (magnifica confessio sterilitatis disputationum Marci Ephesini, qui solus hucusque de re egerat) nonnullis, quoad fieri potuit, obviam ivimus; « ad plura vero opportunioraque et illorum opinionem maxime confirmantia, nihil omnino loquuti sumus, neque fortassis dignum aliquod, quod loqui possimus, habemus » [1].

Uno verbo, sententia Bessarionis est incumbendum esse adhuc impigro labori, ut non simpliciter et sine ulla ratione a

[1] Mansi 31 A, 889 D. — Hac sumpta occasione opportunum est scire quid de valore discussionum Marci Ephesii Latini synodales Patres senserint. Legas haec, quaeso: « Secundo: de Ephesio — quaerunt ipsi, iuxta Acta graeca, post Concilium. — Nam necesse est rationem reddat cur se a synodo nostra seiungat; neque enim est nobis omnibus sapientior, quia scimus ipsum in disputationibus haesisse nec valuisse respondere ad ea, quae frater Ioannes [dominicanus Provincialis Lombardiae] ab illo quaerebat ». Ibid., 1042 E.

Latinis, tanquam ab haereticis recedamus, sed nec etiam illis simpliciter assentiendum esse putemus. Ad utrumque scopulum evitandum, amentis scilicet oppositionis et assentationis mere politicae, veritas discutienda est *Sanctorum Patrum ductu*. Negotium hoc difficultatibus plenum est, et ex ipsius Bessarionis iudicio animum fortem requirit, qui paratus sit etiam calumnias pro defensione veritatis subire.

Quaestionem iam plene ingressus, ut fundamentum totius suae futurae ratiocinationis, hoc tanquam inconcussum statuere satagit in capite altero, *omnes sc. Ecclesiae doctores, tam Orientales quam Occidentales, si fidei rerum assertores et comprobatores habendi sunt, debere ad invicem concordes et unanimes apparere*. Doctores enim Ecclesiae successores sunt Apostolorum, qui a Spiritu veritatis edocebantur, et eodem ac illi Spiritu afflati ipsi in Conciliis concorditer fidem suam a praecedentibus acceperunt illibatam in posteros transmittendam. Hac igitur concatenatione et conformitate Patrum statuta et luculenter ex Damasceno et ex verbis Tarasii in septima universali synodo comprobata, factum magni momenti inveniri ait: Sanctos Patres in utraque Ecclesia exstitisse, qui veritatem sequaces Christi docuerunt, in Oriente Athanasium, Basilium, utrumque Gregorium, Chrysostomum, Cyrillum, Maximum, Tarasium ceterosque, in Occidente vero Hilarium, Ambrosium, Augustinum, Hieronymum, Damasum, Gregorium, Leonem. Numquid hi omnes aliam aliis fidem posteris tradiderunt? Nullo modo. Omnes enim uno eodemque Spiritu Sancto ducebantur.

Quin imo — et alius gressus signat in amplissima Bessarionis argumentatione caput tertium — *sic factum est ut omnes vera tradiderint, etiamsi contraria quandoque docere videantur*. Sed quemadmodum textus sacrae Scripturae quidam, primo intuitu contrarii [1], investigatione facta plene concordare censentur; sic etiam de Patribus statuendum est, ut cum audierimus Orientales generatim asserere Spiritum Sanctum ex Patre *per Filium* procedere, Occidentales vero (quibus ex Orientalibus aliqui concinunt) dicere eum esse ex Patre *et ex*

[1] Cfr. exempli causa illud Io. XIV, 28 « Pater maior me est », et illud Io. X, 30 « Ego et Pater unum sumus ». Alios praeterea locos Nicaenus affert.

Filio, nostrum erit ostendere nihil eos contradictorium vel contrarium docuisse.

Ad hanc autem consensionem Patrum stabiliendam, in capite quarto principium inconcussum iacitur, ut nimirum *per ea, quae manifesta sunt, ad incognita, per clariora vero ad ea, quae minus clarent, procedendum sit* in investigatione veritatis. Iam vero haec quoque regula licet et debet adhiberi « si christianismum — inquit ipse — velimus nobis servare ». Hac quidem ratione Patres, qui clariori modo in re proposita loquuti sunt, praefulgere debent et veluti illuminare aliorum obscuriora dicta. Atqui « meo quidem iudicio — pergit Bessarion — tum Orientales tum Occidentales Patres *clare manifesteque loquuti sunt* et veritatem fidei nobis tradiderunt. Et facile quis posset alterius partis auctoritatibus usus, per eas dumtaxat propositam quaestionem concludere... Concedatur tamen non ita clare nec ita expresse Orientales loquutos fuisse de Spiritus Sancti processione quemadmodum Occidentales: quid igitur faciendum est? Nempe nihil aliud nisi, *cum Occidentales Patres apertissime* hanc praedicaverint fidem, Orientales quoque putandum hoc idem dicere... At nobis probandum est, etiam absque comparatione ad Occidentales Patres, ipsos per se ipsos Orientales doctores idem cum Occidentalibus de processione Spiritus Sancti concludere et idem quod illi sentire » (1).

Hucusque prima pars Orationis decurrit, in qua etiam e sana philosophia solida fundamenta iaciuntur; ex ceteris autem, quae sequuntur, capitibus aedificium theologicum primi ordinis gradatim pulcherrimeque assurgere videtur. Caput quintum quaestionem intime tangit, *et valorem praepositionis* '*per*' (ex Patre per Filium) ad lumen aristotelicae philosophiae investigare nititur. Percurruntur nempe omnia genera causarum, quae hac adhibita praepositione designari possunt; illud autem invenitur, « semper in omnibus, quibus *hoc ab hoc per hoc* esse aut fieri dicitur, illud *per* tanquam communicans aut cooperans primo agenti accipiendum esse »; id est, praepositionem *per* causam quandam semper significare.

Age iam id etiam in divinis valet. Porro cum Patres dicunt Spiritum Sanctum per Filium ex Patre procedere

(1) Mansi 31 A, 911 AC.

realem Filii aeternamque cooperationem cum Patre in processione tertiae Personae Trinitatis ostenderunt. Explicatur autem hoc modo: de causa materiali non vacat hic anquirere, quandoquidem ne mediante quidem vocabulo *per*, sed potius *ex*, exprimi soleat. *Per* autem praepositio vel designat causam actionis prout exit ab agente (causa finalis, formalis, efficiens, quam tamen postremam Nicaenus ad res creatas solummodo refert), vel causam actionis prout terminatur ad factum (productiva, cui aequiparatur instrumentalis) ut cum dicimus: artifex operatur *per* martellum. Patet autem Filium non posse esse causam efficientem Spiritus Sancti, nec finalem, nec formalem. « Reliquum igitur est — verba Bessarionis afferam — ut reliquo et quarto modo in re proposita accipiamus [significatum causae], *et illum quoad fieri potest.* Hic enim in quantum terminatur in effectum, cum sit actionis causa, convenit huic quaestioni, cum dicimus ex Patre *per Filium* procedere Spiritum; in quantum vero tanquam instrumentum intelligatur, valde dissimile habet significatum. Non enim ut per instrumentum... aut aliquam causam imperfectam dicimus Spiritum Sanctum per Filium procedere; longe etenim haec ab illa eius summa perfectione et summa ad Patrem aequalitate et unitate absunt. Non enim (¹) alia potentia numero producit Spiritum quam Pater et Filius, ut tanquam secunda vel instrumentalis causa accipiatur; sed cum eadem et una in Patre et Filio productiva potentia sit, aequaliter ex utroque procedere dicitur. Nam et serra, si homo esset, quemadmodum ipse faber et idem homo (sicut Pater et Filius idem Deus est), secaret utique etiam illa, prout ipse faber; et quod diceretur *per serram*, nullam imperfectionem de serra notaret. Nec mirum si in divinis utamur imbecillibus et imperfectis verbis... » (²). Duobus praeterea testimoniis corroborat finiens argumentationem suam, Basilii Magni et Chrysostomi, quibus constat vocem *per Filium*, etiam agendo de effectione creaturarum, causam significare et insimul ordinem in Trinitate, cum Filius ope particulae *per* immediate post Patrem et simul cum eo intelligatur.

(¹) Editio MANSI per errorem evidentem scripsit *Nunc enim alia potentia.* Textus autem graecus habet Οὐ γὰρ ἄλλῃ δυνάμει.

(²) MANSI 31 A, 914 D-915 A.

His igitur ita praeiactis, amplissime *ad veritatem dogmatis dilucidantur* in capite sexto *plurima dicta Orientalium Patrum, qui Spiritum Sanctum ex Patre per Filium esse asseruerunt.* Afferuntur autem testimonia S. Athanasii unum, duo vero ps.-Basilii, item unum S. Maximi Confessoris et duo S. Gregorii Nysseni, duo adhuc S. Cyrilli Alexandrini, unum S. Gregorii Nazianzeni, et S. Ioannis Damasceni denique duo.

Non de omnibus loqui fas erit [1]; sed praecipua saltem ex his attendenda sunt, ut magna vis argumentandi profundaque et textus et contextus investigatio, necnon in refellenda simul interpretatione Graecorum modus prudens et efficax Bessarionis appareat. Sit igitur ad exemplum primum testimonium ps.-Basilii, qui dum quaerit cur Spiritus Sanctus non dicatur filius Filii, ita respondet: « Non ideo quia non est ex Deo per Filium, sed ne Trinitas in multitudinem infinitam

(1) Testimonia saltem exscribere liceat eorum de quibus specialis sermo hic non est:

S. Athanasius: « Ἦν δὲ ἀδύνατον ἐν τῇ τῆς Τριάδος δόξῃ τὸ Πνεῦμα δοξάζεσθαι, μὴ προοδικῶς ὂν ἐκ Θεοῦ δι' Υἱοῦ ». *Refutatio hypocrisis Meletii et Eusebii*, MG 28, 88 C.

S. Maximus Confessor: « Τὸ γὰρ Πνεῦμα τὸ Ἅγιον ὥσπερ φύσει κατ' οὐσίαν ὑπάρχει τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρός, οὕτως καὶ τοῦ Υἱοῦ φύσει κατ' οὐσίαν ἐστίν, ὡς ἐκ τοῦ Πατρὸς οὐσιωδῶς, δι' Υἱοῦ γεννηθέντος, ἀφράστως ἐκπορευόμενον ». *Quaestiones ad Thalassium*, 63, MG 90, 672 C.

S. Cyrillus Alexandrinus: « Ἅγιος γὰρ ὢν κατὰ φύσιν, καθάπερ ἀμέλει, καὶ ὁ Πατὴρ καὶ ὁ ἐξ αὐτοῦ γεννηθεὶς Υἱὸς μονογενής, κηχρίσθαι λέγεται καθ' ἡμᾶς... » *Epist. 50, ad Valerianum*, MG 77, 272 B. Nota codicem ex quo legebat Bessarion lectionem dedisse καὶ ὁ ἐξ αὐτοῦ πεφηνὼς Υἱὸς μονογενής, et exinde optime oratorem argumentum eruere. Editio autem Migne vocem πεφηνὼς admittit in variationibus codicum. — Hoc testimonium, ut recte probet, completur cum sequenti eiusdem Doctoris:

S. Cyrillus Alexandrinus: « Ἄραρεν οὖν, ὅτι ἴδιόν ἐστι τὸ Πνεῦμα τοῦ Υἱοῦ, καὶ οὔτι που μόνον ᾗ Λόγος ἐστὶ πεφηνὼς ἐκ Πατρός, ἀλλὰ καὶ ᾗ νοοῖτο καθ' ἡμᾶς ἄνθρωπος γενόμενος ». *De Incarnatione Unigeniti*, MG 75, 1241 B.

S. Gregorius Nazianzenus: « Τί οὖν ἐστι, φησίν, ὃ λείπει τῷ Πνεύματι πρὸς τὸ εἶναι Υἱόν; Εἰ γὰρ μὴ λεῖπόν τι ἦν, Υἱὸς ἂν ἦν. Οὐ λείπειν φαμέν· οὐδὲ γὰρ ἐλλειπὴς Θεός· τὸ δὲ τῆς ἐκφάνσεως, ἵν' οὕτως εἴπω, ἢ τῆς πρὸς ἄλληλα σχέσεως διάφορον διάφορον αὐτῶν καὶ τὴν κλῆσιν πεποίηκεν ». *Oratio theologica V, De Spiritu Sancto*, n. 9, MG 36, 141 C.

abeat » [1]. Inde videas sagacitatem Bessarionis in evolvendo ratiocinio suo: primum enim iam vel eo ipso quod haec quaestio moveatur manifestum fieri aliquem influxum Filium habere in Spiritu Sancti productione, acute, sed iure quidem arguit. Deinde premit ipsam responsionem ps.-Basilii; poterat enim hic simpliciter dixisse nullam Spiritum Sanctum habere cum Filio relationem, ideoque filium eius non appellari (« quaenam esset solutio convenientior? »), sed aliud pro solutione dat, quasi diceret: ex Deo est Spiritus Sanctus per Filium, quin et filius Filii diceretur nisi hoc modo Trinitas more humano in multitudinem abiret. Amplius, nemo in dubium revocaret causalitatem Filii in Spiritum Sanctum (principium potius nos Latini diceremus), si hic filius Filii audiret; igitur cum ex ratione superius posita id prohibeatur, et loco formulae *filius Filii* exstet alia *ex Deo per Filium*, eundem haec causalitatis valorem habeat oportet, eoque amplius quo verbum *esse* a ps.-Basilio adhibitum non manifestationem qualemcumque, sed proprie subsistentiam vel existentiam significare natum est.

Eadem etiam vi aliud eidem Doctori attributum testimonium discutit [2], in quo evolvendo manifestari Spiritum per Filium nihil aliud esse ait nisi aeternaliter ab ipso procedere, quemadmodum evincitur ex eo quod in hoc loco eadem ratione Spiritus Sanctus nominatur Filii, sicut prius eundem Spiritum Dei nominavit. At notare etiam iuvat non solum quo pacto Bessarionis fuerit thesim suam roborare, sed qua insuper ratione interpretationem huic testimonio aliisque similibus a palamitis datam penitus everterit. Quae quidem interpretatio, a Nilo Cabasila potissimum desumpta [3], byzan-

[1] « Διὰ τί μὴ καὶ τὸ Πνεῦμα υἱὸς τοῦ Υἱοῦ. Ὅτι οὐ διὰ τὸ μὴ εἶναι ἐκ Θεοῦ δι' Υἱοῦ, ἀλλ' ἵνα ἡ Τριὰς μὴ νομισθῇ πλῆθος ἄπειρον, υἱοὺς ἐξ υἱῶν, ὡς καὶ ἐν ἀνθρώποις, ἔχειν ὑποπτευθεῖσα ». S. Basilius, (ps.-Basilius), *Adversus Eunomium* Lib. V, MG 29, 732 B.

[2] « Διὰ δὲ τοῦτο μὲν ἐκ Θεοῦ τὸ Πνεῦμα εἶναι τρανῶς ἀνεκήρυξεν ὁ Ἀπόστολος λέγων ὅτι· 'Τὸ Πνεῦμα τὸ ἐκ τοῦ Θεοῦ ἐλάβομεν.' Καὶ τὸ διὰ Υἱοῦ πεφηνέναι σαφές πεποίηκεν, Υἱοῦ Πνεῦμα ὀνομάσας αὐτὸ καθάπερ Θεοῦ, καὶ νοῦν Χριστοῦ προσειπών, καθάπερ καὶ Θεοῦ Πνεῦμα, ὡς τοῦ ἀνθρώπου ». S. Basilius (ps.-Basilius), *Adversus Eunomium* Lib. V, MG 29, 733 AB.

[3] Doctrina trinitaria Nili Cabasilae († 1363) in codicibus latet. Unum ex antiquioribus, Vaticanum graecum 1117, saepe prae manibus habui et

tinis optime nota erat ex decisione Consilii praevii Constantinopolitani pro doctoribus Graecis, qui Florentinae Synodo adesse debebant, « ut nostri libros evolvant, ac praecipue sancti Cabasilae, e quibus, tanquam e foecundissimo promptuario permulta dogmata nostro usui profutura decerpantur » (1). Haec autem palamitica argumenta eo maxime tendunt, ut particulae *per* (per Filium, διὰ τοῦ Υἱοῦ) sufficiatur particula *cum* (σὺν τῷ Υἱῷ, μετὰ τοῦ Υἱοῦ), ita ut sensus habeatur: Spiritus ex Deo est cum Filio, vel Spiritus manifestatur cum Filio, id est, *simul ac Filius*; deinde ut etiam haec aeterna Spiritus Sancti productio (quae solum voce ἐκπορεύεσθαι significari liceret) trahatur ad temporalem quandam et accidentalem ipsius per Filium manifestationem designandam (pro qua potissimum faciunt alia verba saepe in Sanctis Patribus usurpata: δίδοσθαι, προχεῖσθαι, ἐκλάμπειν, ἀναβλύζειν...).

Verum id nullo modo obtinet — redarguit validissime Nicaenus. — Neque enim potest dici vim amplius habituros locos illos pseudo-Basilii, si per Filium idem esset ac cum Filio. Re quidem vera in primo testimonio nulla esset ratio ne suspicionis quidem Spiritum Sanctum filium Filii dici posse, si ex Deo eum esse affirmatur simul cum Filio. In altero autem si manifestare per Filium (ex quo Basilius conclusit activam Filii processionem, cuius etiam dicitur proprius Spiritus Sanctus sicut et Patris) idem valeret ac manifestari cum Filio, Filius tunc non minus proprius Spiritus Sancti diceretur, quippe qui simul cum Spiritu manifestatur seu procedit a Patre.

Pergit adhuc Bessarion in refutandis palamiticis inventionibus undequaque, et facile erit influxum Sancti Thomae in eo detegere. Obiectioni enim occurrit non hypotheticae, sed reali, ex Cabasila sumptae, et hac data occasione de nominibus relativis in Trinitate disserit. Verum est, ait, Filium

---

quoad maximam partem interpretatus sum. Magni momenti, meo iudicio, pars postrema operis est, in qua argumenta S. Thomae dissolvere conatur, quam quidem, Deo favente, publici iuris facere intendo. — Quoad rem in hoc articulo agitatam maxime videnda essent citati codicis ff. 198, 208-210, 230-231...

(1) SYROPULOS-CREYGHTON III 7 p. 50. Textus graecus non in primis solummodo commendat Cabasilam, quin imo ipsum solum.

esse nomen relativum, quod ad Patrem refertur, et ideo Filium proprium Spiritus Sancti non dici, ne videatur Spiritus pater esse Filii. « At, o vir optime — respondet, — Spiritus quoque relativum nomen est, et ad spirantem refertur, et cuius dicitur Spiritus, ab illo etiam spiratur. Quod enim personalia nomina Trinitatis relativa sint, nullus ignorat. Personale vero nomen Spiritus esse, quod Sanctus Spiritus dicatur, nemo inficiatur, quemadmodum Patris Pater, et Filii Filius; et necessario relativum, quemadmodum et illa: siquidem essentia non sunt, nec aliud est in divinis praeter essentiam et relationes » (1).

Neque etiam ex his textibus (pseudo-Basilii) fas erit concludere manifestationem temporalem Spiritus per Filium: si enim proprius est Filii Spiritus Sanctus ideo quia temporaliter per ipsum manifestatur, nempe a quo tempore mundus existit, effectus seu proprium eum esse Filii superaret causam, manifestationem illam dico temporalem, quod evidentibus principiis philosophicis repugnat. Nam iure optimo pro Bessarione Spiritum Sanctum esse et dici proprium Filii habetur ut aliquid aeternum, sicut aeternum est eum esse et dici proprium Dei Patris, a quo procedere non negatur.

Etiam in selectione locorum e Sanctis Patribus desumptorum Bessarion ostenditur sagacitate et quasi visione plene scientifica praeditus; etenim non solum illa adhibet, ex quibus arguendo doctrinam suam eruere commode posset, sed etiam illa, quae, ut ita dicam, capita nova et fundamentalia pro veritate praebent. Considerationem vertere, quaeso, velis ad testimonia ex Nysseno adhibita: illud novum in expositione invenies, quod de distinctione et unitate in Trinitate sermo sit. Locus ille e libro primo contra Eunomium (2) aliique si-

(1) Mansi 31 A, 922 D.

(2) « Τῷ γὰρ Πατρὶ κατὰ τὸ ἄκτιστον συναπτόμενον [τὸ Πνεῦμα τό Ἅγιον] πάλιν ἀπ᾽ αὐτοῦ τῷ μὴ Πατὴρ εἶναι, καθάπερ οὗτός ἐστι, διαχωρίζεται· τῇ πρὸς τὸν Υἱὸν κατὰ τὸ ἄκτιστον συναφείᾳ καὶ ἐν τῷ τὴν αἰτίαν τῆς ὑπάρξεως ἐκ τοῦ Θεοῦ τῶν ὅλων ἔχειν ἑνούμενον, ἀφίσταται πάλιν ἐν τῷ ἰδιάζοντι· ἐν τῷ μήτε μονογενῶς ἐκ τοῦ Πατρὸς ὑποστῆναι καὶ ἐν τῷ δι᾽ αὐτοῦ τοῦ Υἱοῦ πεφηνέναι. Πάλιν δὲ τῆς κτίσεως διὰ τοῦ Μονογενοῦς ὑποστάσης, ὡς ἂν μὴ κοινότητά τινα πρὸς ταύτην ἔχειν νομισθῇ τὸ Πνεῦμα ἐκ τοῦ διὰ τοῦ Υἱοῦ πεφηνέναι, ἐν τῷ ἀτρέπτῳ καὶ ἀναλλοιώτῳ καὶ ἀπροσδεεῖ τῆς ἑτέρωθεν ἀγαθότητος διακρίνεται τὸ Πνεῦμα ἀπὸ τῆς κτίσεως ». S. Gregorius Nyssenus, *Contra Eunomium* Lib. I, MG 45, 336 CD.

miles aliorum Patrum a palamitis afferebantur quoque; sed *duo* illa elementa distinctionis Spiritus a Filio, quae ibi ponuntur, diversus sc. modus processionis a Patre *et* (aeterna) per Filium eiusdem manifestatio, ad *unum* solummodo reducebantur, nimirum ad primum, elementum vero alterum silentio premebatur. Hinc est quod Nicaenus totam suam impugnationem ad illa duo patefacienda et vindicanda dirigat, siquidem primum solum pro distinctione non sufficit. Et primum quidem eodem modo ac antea refellit interpretationem eorum διά = μετά cum genitivo, et manifestationem temporalem, addendo tamen nunc manifestationem huiusmodi creaturis fieri debere, ac proinde communem evadere totius Trinitatis, nec magis distinguere Spiritum Sanctum a Patre et a Filio quam a se ipso.

Deinde intimius adhuc vult sensum et momentum assertionis Nysseni penetrare. Scopus huius est, iuxta Bessarionem, Spiritum Sanctum a creaturis distinguere, ut ex ultimis verbis testimonii patet: « ... et cum creatura per Filium sit producta, ne quis putet aliquid commune esse Spiritui et creaturae propterea quod dicitur per Filium manifestatus, immutabilitate a creatura distinguitur ». Iam cum Spiritus Sanctus per Filium manifestari (quae manifestatio non nisi ad existentiam referri potest), creaturae vero etiam per eundem existentiam habere dicantur; differentiam in eo positam esse ait, quod manifestatio Spiritus prorsus immutabilis sit et aeterna, modus autem existendi creaturarum mutabilis et temporaneus. Haec porro distinctio in tuto collocat ratiocinium Bessarionis. Ea enim dempta, possent adversarii dicere: Spiritus diversificatur a creaturis quoniam hae per Filium causam sui habent, non vero Spiritus. Habet igitur Spiritus Sanctus causam (principium) existentiae suae per Filium, quemadmodum et creaturae; sed dum hae temporalem et mutabilem causam in eo adipiscuntur, aeternam ille et immutabilem ab eodem sortitur.

Tandem contextus adhuc examinari debet, monet sapiens Bessarion. Quid haeretici intendebant contra quos Nyssenus verba fecit? Spiritum Sanctum creaturam esse, idque per illam particulam *per* (per Filium) significari, quoniam per ipsum existebat sicut et quaevis creatura: « Omnia per ipsum facta sunt » [1]. Attamen exhaurienti modo orator ita respondet:

[1] Io. I, 3.

« Haeretici per Filium factum fuisse Spiritum Sanctum dicentes, duo haec concludebant: primo, quod Spiritum creaturam putabant; secundo, quod Filius causa eius esset, et hoc ipsam [praepositionem] *per* significare. Igitur *si utrumque doctores oppugnassent*, quemadmodum et illum a creaturis eximunt (quare nec unquam reperies eos usos de Spiritu hoc vocabulo '*factus est*', tanquam creaturae appropriato); ita nec praepositione *per* usi fuissent unquam, si, cum haeretici eam putarent causam significare, ipsis non solum falsum, verum impium hoc visum esset » (1).

Verum enim vero magnificum aliud eiusdem testimonium pari diligentia investigat Nicaenus, illud, inquam, quod ex opere ad Ablabium desumptum est (2). Hic quoque agitur — asserit Bessarion pro fundamento — de divinarum Personarum distinctione, quae in textu dicuntur solum discerni secundum causam et causatum (i. e. ratione principii et principiati). Sed cum statim sanctus Doctor ad distinctionem Personarum, quae a prima sunt, aliam differentiam adhuc requirat, recte Bessarion arguit hanc, nisi mavis flagrantis contradictionis Nyssenum incusare, aliam esse non specie, sed solum numero diversam, videlicet quod Filius immediate sit a Patre, Spiritus vero mediante Filio. Quae quidem mediatio Filii (per Filium) sic ex mente Doctoris secundam et tertiam Personam Trinitatis diversificat, ut « cum ambo a primo sint, non sufficienter distinguerentur, nisi alter per alterum esset » (3). Fatendum est revera nunquam cavillationibus suis hanc serenam et imperturbatam Sanctorum Patrum exegesim photianos et palamitas scriptores attigisse.

(1) Mansi 31 A, 927 BC.

(2) « ... Τὸ ἀπαράλλακτον τῆς φύσεως ὁμολογοῦντες, τὴν κατὰ τὸ αἴτιον καὶ αἰτιατὸν διαφοράν οὐκ ἀρνούμεθα, ἐν ᾧ μόνῳ διακρίνεσθαι τὸ ἕτερον τοῦ ἑτέρου καταλαμβάνομεν, τῷ τὸ μὲν αἴτιον πιστεύειν εἶναι, τὸ δὲ ἐκ τοῦ αἰτίου. Καὶ τοῦ ἐξ αἰτίας ὄντος, πάλιν ἄλλην διαφορὰν ἐννοοῦμεν· τὸ μὲν γὰρ προσεχῶς ἐκ τοῦ πρώτου, τὸ δὲ διὰ τοῦ προσεχῶς ἐκ τοῦ πρώτου· ὥστε καὶ τὸ μονογενὲς ἀναμφίβολον ἐπὶ τοῦ Υἱοῦ μένειν, καὶ τὸ ἐκ τοῦ Πατρὸς εἶναι τὸ Πνεῦμα μὴ ἀμφιβάλλειν, τῆς τοῦ Υἱοῦ μεσιτείας καὶ αὐτῷ τὸ μονογενὲς φυλαττούσης καὶ τὸ Πνεῦμα τῆς φυσικῆς πρὸς τὸν Πατέρα σχέσεως μὴ ἀπειργούσης ». S. Gregorius Nyssenus, *Ad Ablabium, Quod non sint tres dii*, MG 45, 133 BC.

(3) Mansi 31 A, 927 D.

Tres adhuc Patres adhibet pro se Bessarion, Cyrillum nempe Alexandrinum, Nazianzenum et Damascenum. Primi autem et alterius testimonio supersedentes, illud solummodo notaverimus: etiam in nostro oratore rectas modernae critices regulas invenire fas esse, cum, occasione Cyrilliani textus, testimonia ab adversariis obiecta non nude sumat, sed propriis, ut ipse dicit, locis accepta. Neque praetermittendum est eum ita accurate de relationibus in divinis, verba Nazianzeni explicando, sermocinari, ut scholasticum appellare Bessarionem non cunctemur.

Iam autem loca, quae ex Sancto Ioanne Damasceno, profert, illa notissima sunt celeberrimi capituli XII bis, in quibus Deus Pater dicitur « Verbi genitor et per Verbum manifestativi Spiritus productor » [1], et Spiritus ipse « potentia Patris, divinitatis recondita declarans et per Filium ex Patre procedens » [2]. Neque Bessarioni difficultatem ingerit locutio illa Damasceni ad conclusionem huius capitis posita [3], qua Spiritus Sanctus quamvis Filii esse asseratur, non tamen ut ex ipso dicitur, sed ut per ipsum ex Patre procedens, cum solus auctor Pater sit; haec, inquam, ei negotium non facessunt, imo sumit et iam pro se impavidus testimonium S. Maximi praecise ubi in epistula ad Marinum dicit Romanos non ponere Filium causam Spiritus Sancti esse [4]. Neque tamen ad solutionem omnium commodissimam fugit, ut Latinis illius temporis erat, authenticitatem sc. locorum illorum negando [5]. Nequaquam ita fecit, sed modernorum criticorum morem praecedens (quod aliunde iam apud Beccum invenire potuisset) serenitatemque animi retinens, genuina esse Sanctorum Doctorum verba sententiasque concedit, at simul explicationem subdit: « Dixisse tamen eos

(1) « Αὐτὸς μὲν [Πατὴρ] οὖν ἐστι... Λόγου γεννήτωρ καὶ διὰ Λόγου προβολεὺς ἐκφαντορικοῦ Πνεύματος ». S. IOANNES DAMASCENUS, *De Fide Orthodoxa,* Lib. I c. XII bis, MG 94, 848 D.

(2) « Τὸ δὲ Πνεῦμα τὸ Ἅγιον, ἐκφαντορικὴ τοῦ κρυφίου τῆς θεότητος δύναμις τοῦ Πατρός, ἐκ Πατρὸς μὲν δι' Υἱοῦ ἐκπορευομένη, ὡς οἶδεν αὐτός, οὐ γεννητῶς ». S. IOANNES DAMASCENUS, ibid., 849 A.

(3) Cfr. *De Fide Orthodoxa,* Lib. I c. XII bis, MG 94, 849 B.

(4) Cfr. MG 91, 133 D-136 B.

(5) Haec est fortassis ratio cur doctissimus Ioannes de Montenigro in exhaurientibus suis orationibus de processione Spiritus Sancti Florentiae pronuntiatis de his testimoniis alte tacuerit. Vide, sis, GIUSTINIANI, p. 209 ss.

haec, ego dicam, ne quis *principalem* causam Spiritus putet Filium, quasi non a Patre ceperit ut per eum Spiritus Sanctus procedat. Communis enim linguae Graecorum usus, cum per praepositionem *ex* principalem significet causam, et Damascenum coëgit non ex Filio, sed per Filium dicere procedere Spiritum Sanctum, et Maximum, quod a Romanis dicitur ex Filio procedere, idem significare sentire ac si dicerent: per Filium procedere. Quanquam enim — ait — ex Filio Spiritum Sanctum prodire Romani asserant, praepositio autem *ex* principalem significet causam, non tamen ideo dicunt ut talem causam significent Filium esse. Damascenus etiam ex Filio quidem Spiritus — inquit — minime est; per Filium autem conceditur. Solus namque Pater est causa talis, videlicet qualem ipsa [praepositio] *ex* significat » ([1]).

Sed neque quiescit adhuc post magnificum laborem huius capitis sexti insignis ille veritatis investigator et defensor priusquam, instituta comparatione diversorum testimoniorum Patrum, recapitulationem splendidam faciat, ut ostendat illos, alia vel alia ratione pro scopo suo loquentes, particulae *per* semper significationem causae sive principii tribuisse.

Iam igitur illustrandum venit illud, quod prius affirmarat: *nonnullos nempe ex Graecis plane asserere cum Latinis Spiritum Sanctum ex Filio quoque esse.* Quapropter in capitibus septimo et octavo discutiuntur loca bene multa Sancti Cyrilli Alexandrini et Sancti Epiphanii, qui ceteris apertius et passim in operibus suis praepositione *ex* usi sunt. Alios etiam adducere potuisset, at consulto omisit. Res videlicet summi momenti agitur, et inoffenso pede prudens Bessarion procedere mavult. « Illos itaque — ipse ait —, quorum testimonia calumniam patiuntur tanquam non eorum vel non ita per eos edita, Sanctum videlicet Athanasium, Basilium, Gregorium Nyssenum, omittendos duxi; nec illorum auctoritatibus utendum, qui plerisque in locis ipsam [vocem] *per* probant aequivalere ipsi *ex* in theologia ([2]).

Sex ergo S. Cyrilli testimonia congerit, quae clarissima sunt, ut illud in expositione Ioelis prophetae « Effundam de Spiritu meo super omnem carnem » ([3]), ubi Spiritus Sanctus

([1]) Mansi 31 A, 935 E-938 B.
([2]) Mansi 31 A, 943 C.
([3]) Ioel. III, 1.

proprius Filii dicitur, et in ipso et ex ipso esse, sicut de ipso Deo et Patre intelligitur [1], et illud aliud ad Theodosium Imperatorem, in quo fere eadem ad verbum leguntur [2].

Specialem autem attentionem merentur quae nunc subiciam. Illud namque contra Theodoretum, qui IX Cyrillianum Anathematismum reprehenderat, tacendum non est [3]; quoniam praeterquam quod aperte declaretur ibi Spiritum Sanctum esse Filii sicut et Patris, et in procedendo a Patre non esse alienum a Filio, ostenditur etiam luculenter quomodo diligenti studio mentem suam praeiudiciis Nicaenus exuerit, qui ante sex menses, ut superius vidimus, verba evangelii Sancti Ioannis « Omnia quaecumque habet Pater, mea sunt » [4] (ideoque spirativam virtutem) tanquam quid extrinsecum pro dogmatis probatione reiciebat, nunc autem ex his potissimum verbis argumentum Cyrilli concludere asserit. Legas, si placet, recapitulationem argumentationis: « Nam etsi a Patre — inquit Bessarion, quasi loquentem Cyrillum inducens — procedere Spiritum Sanctum Salvator dixit, non minus tamen est etiam Filii; est autem Filii, quemadmodum et Patris. Superius namque dixit: Erat namque et est Spiritus eius sicut et Patris, et non magis Patris, minus Filii, sed similiter amborum. Hoc vero nihil aliud est, nisi: quemadmodum est Spiritus Patris tanquam ex eo procedens, ita scilicet etiam Filii est tanquam ex eo et per eum procedens. Et hoc significat cum in testimonium huius rei accipiat quod Filius omnia habeat, quae et Pater » [5].

Notandum quoque venit quemadmodum exponendo postremum S. Cyrilli testimonium ex epistula ad Nestorium de-

(1) Cfr. MG 71, 377 D.

(2) Cfr. MG 76, *De recta fide ad Theodosium*, cc. XXXVI-XXXVII, 1188 AD.

(3) Cfr. MG 76, 436 BC.

(4) Io. XVI, 15.

(5) Mansi 31 A, 946. Notare velis totam hanc quaestionem adversus Theodoretum brevissime et quasi adumbratam solum in textu graeco inveniri, in versione autem latina, ab ipso Bessarione post aliquot annos exarata, multo uberius et enucleatius. Tamen nihilo secius argumentum valet, quippe verba hic latine transcripta optime respondeant sententiis, quae in columna graeca 945 CD ponuntur.

sumptum [1], verbum προχεῖται (profluit) non pro secunda et temporali processione putet esse positum, quandoquidem citra controversiam nullatenus de donorum distributione vel de Spiritus Sancti charismatibus sermo ibi sit; sed illud tanquam de ipsa Spiritus subsistentia et hypostasi dictum accipit [2]. Verum etiam aliis testimoniis bene multis ad evidentiam probat, contra argumenta Cabasiliana et palamitica, pro una eademque re sumi debere, ubi de Spiritus Sancti processione agitur, verba *procedere, esse, proprium esse, non alienum esse, profluere, emanare, scaturire* et huiusmodi alia, veluti unam eandemque realitatem significantia.

Cyrillum itaque victor iam relinquere potest, sed adhuc asserit, adductis testimoniis, in eodem censu pro ipso esse et formulam, Graecis frequentiorem, *ex Patre per Filium* et aliam, latino conceptui magis consonam, *ex Patre et ex Filio*, seu *Filioque*. Utramlibet autem Cyrillus adhibeat (et idem dicas de aliis Patribus), de vera et propria aeterna subsistentia Spiritus Sancti accipiendae illae sunt. Quod ut magis pateat, Cyrilliani textus tum cum quodam testimonio pseudo-Basilii comparantur, ubi disserte scriptor affirmat datum fuisse Apostolis per insufflationem Christi non donum aliquod adventitium vel charisma, sed divinam naturam, eundem sc. Spiritum, qui viventi Verbo ad creandum ipsi coniunctus erat [3], tum etiam cum sententia (apocrypha) Nicaeni Concilii, ubi Spiritus Sanctus a Patre procedere dicitur, proprium autem esse Filii, utpote ab ipso promanans [4]. Quin adhuc argumentum corroborat verbis ipsius Domini Iesu in evangelio dicentis: « Cum venerit Paraclitus, quem ego mittam vobis, Spiritus veritatis,

[1] Cfr. MG 77, *Epist. XVII, Ad Nestorium, de excommunicatione*, 117 C.

[2] Hoc, quod ceterum abunde nunc probaverat, iterum ad finem huius quaestionis inculcat, invictissime sibi sumens *septimum dialogum* Cyrilli *de SS. Trinitate ad Hermiam presbyterum*, ubi profundiori ausu de natura divina Spiritus Sancti ut accepta a Patre et a Filio Alexandrinus Doctor discurrit, necnon de sanctificatione nostrarum animarum, quae eiusdem divini Spiritus, a Patre et a Filio missi, templa sunt. Cfr. MG 75, 1093 ss.

[3] Cfr. *Lib. V contra Eunomium*, MG 29, 728 D.

[4] Allusio fit, crediderim, ad *Commentarios* illos Gelasii Cyziceni, Lib. II c. XX, ut videri potest apud Mansi 2, 860 D. — Ceterum scimus nihil quidquam de Spiritus Sancti processione in prima Oecumenica Synodo actum fuisse. Sed tempore Concilii Florentini communiter ab omnibus haec ut authentica recipiebantur.

qui a Patre procedit... » [1]. Postquam enim acutam exegesim huius textus exposuerit, illud pro se educit: verbum *mitti* intelligendum esse de subsistentia Spiritus Sancti, quemadmodum ad eandem refertur secundum membrum, quod de aeterna processione a Patre accipi non dubitatur.

Quo quidem studio ita diligenter peracto, fatendum est optimo iure Bessarioni ad finem concludere licuisse: « Quare si mitti, si emanare, si prodire, si profluere, si scaturire, si oriri Spiritum a Filio audiamus, divinam eius hypostasin intelligere necesse est. Divinam autem Spiritus hypostasin ex Filio profluere, vel emanare, et reliqua, quonam alio modo possibile est, nisi Filius causa sive principium ipsius subsistentiae Spiritus sit? » [2].

Et haec quidem quoad expositionem testimoniorum S. Cyrilli; supersedebimus autem enumerationi locorum e S. Epiphanio desumptorum, quibus plane etiam constat ipsum particulam *ex* pro divina Sancti Spiritus processione a Filio saepius adhibuisse. Tum sistit Bessarion in dissertatione sua, et ingenti labori oculos quasi retro vertens, *argumentationis processum paucis colligit* in capite nono (latinae versionis octavo bis): se videlicet ex solis Patribus Graecis sufficienter probasse eos, de Spiritu Sancto loquentes, Filium tanquam causam vel principium eiusdem unanimiter professos esse, idque non solum, ut patet, cum formulam *ex Patre et ex Filio* usurparunt et tuiti sunt, sed etiam cum communiorem aliam *ex Patre per Filium* adhibuerunt. Ostensum est enim praepositioni *per* semper causalitatem originis iuxta ipsos esse tribuendam. Addas etiam summam esse concordiam Orientalium Doctorum, si recte intelligantur, cum egregia Occidentalium Patrum multitudine. Hac data occasione (quamvis nulla proferat testimonia) nomina recenset, veluti ad honorem, Hilarii, Hieronymi, Damasi, Augustini, Ambrosii, Leonis Magni, Gregorii item Magni, quorum « aut nullo modo acceptanda sunt quae reperiuntur opera — ait concludendo, — aut si haec acceptabimus, ut faciendum est, oportet quae de hoc articulo dicunt et acceptare et credere. Tam enim multis in locis operum

(1) Io. XV, 26.
(2) Mansi 31 A, 955 AB.

eorum, imo vero in omnibus sparsa sunt; tantaque et talis est continuatio et [con]sequentia praecedentium ad ea, quae sequuntur, ut non possit aliquis de his aliquid suspicari. Si quis enim hanc conclusionem et rationes eam probantes ex operibus eorum adimat, nihil amplius restat, nec sensum aliquem reddunt quae remanent: ita connexa, ita conglutinata et coniuncta cetera omnia cum hoc dogmate sunt » (1).

Quid ad haec adiungere poterat nobilis Bessarion ut gentis suae doctores ad amplectendum verum dogma inclinaret? Breviter igitur pro conclusione totius suae Orationis caput decimum (nonum in versione latina) posuit *exhortatorium potius quam didacticum*, in quo Graecos rogat « ut, his omnibus consideratis et bene pensatis, illam ferant sententiam, quae tantae rei convenit, quaeque perpetuam ipsis famam, gloriam et salutem pariat » (2).

Fructus autem huius magnifici interventus Bessarionis paulo antequam res Conciliari iudicio definirentur, largus et laetissimus fuit. Primum quidem plenius cognoscendum Latinis dedit et amandum hominem ex Orientalibus vere nobilem, praeiudiciis et passionibus superiorem, amantissimum veritatis et salutis animarum, plenum vero zelo unionis et caritatis omnium christianorum, et insuper vastissimo ingenio praeditum, tenacitate et constantia in quaestionibus exhauriendis singulari, amplitudine cognitionum humanarum sui temporis nemini parem, sagacitate et geniali intuitione clarissimum, philosophia apprime excultum et theologicas disciplinas ita callentem, ut monumentum hoc doctrinale, quod examinare curavimus, perenniter posteritatis laudibus cumulatum fuerit. Deinde vero hac potissimum oratione connationales suos, si paucos excipias, ad subscribendam veritatem, quam prius non viderant, impulit; ac, quod maximum est, Ecclesiae Sponsae Christi, dum ornamentum dogmaticae unitatis, diutius disruptum, recuperabatur, totas nobilissimas nationes byzantinarum partium aggregare fecit.

Verum enim vero ad postremos Bessarionis labores in Concilio properandum est.

(1) MANSI 31 A, 958 CD.
(2) MANSI 31 A, 958 E.

IV.

Circa formam SS. Eucharistiae Sacramenti.

Pauca profecto de hac quaestione dicenda nobis suppetunt; neque enim in Actis tum Latinorum tum Graecorum, post feliciter peractam intelligentiam et consensionem in re praecipua de processione Spiritus Sancti (1), plura de reliquis adhuc agitatis inveniuntur, nedum omnia inter se bene constent, ad factorum praesertim chronologiam quod attinet. Negari tamen non potest difficultates non mediocres superari debuisse ut haberetur concordia etiam in hoc puncto, quod tandem aliquando in Decreto fidei Florentino positum non fuit. « Et ut publice constent omnia — dixit Cardinalis Cesarini Patribus Latinis coram Papa die 27 Iunii 1439 congregatis — fuit exorta alia difficultas, quae quasi perturbavit totum opus, nec unquam haec quaestio fuit mota. Nam nuntiato Domino nostro quod Graeci in confectione Sacramenti certis aliis orationibus uterentur, visum est Sanctitati Suae ut sciretur eorum intentio, an tenerent illas orationes esse de substantia consecrationis; et confessi sunt, auditis rationibus nostris, quod semper tenuerunt quod solis verbis dominicis conficeretur » (2).

Agebatur nempe de *Epiclesi*, seu de oratione illa, qua in liturgiis orientalibus post prolata verba dominica (et peracta igitur consecratione) Spiritus Sanctus invocatur, ut panis et vini dona in Corpus et Sanguinem Christi transmutet. Bessarion noster hanc quaestionem quoque tangere debuit, qui unus ex Deputatis Graecorum electus est die 9 Iunii ut in privatis colloquiis cetera ad Unionem spectantia componerentur. Equidem crediderim praepedienti difficultati illi, de qua dixerat Cesarini, locum dari non debuisse, si res ultra primum Graecorum Deputatorum responsum non processisset. Illud enim sapiens erat: quaestio tota de Eucharistia reducebatur ad materiam validam consecrationis, de qua solummodo dubitatum hucusque erat, et valor utriusque, fermentati scilicet et azymi panis, admittebatur. Ad finem autem respon-

(1) Cfr. Giustiniani, p. 283 s.; Mansi 31 A, 1004 AD.

(2) Giustiniani, p. 311 s.

sionis, ut omnis suspicio dubii tolleretur: « Fateri nos diximus — Acta Graecorum scribunt — per haec verba [consecrationis] transubstantiari sacrum panem et fieri corpus Christi; sed postea (quemadmodum et ipsi dicitis: *Iube haec perferri per manus sancti Angeli tui in sublime altare tuum*), ita nos quoque oramus dicentes ut Spiritus Sanctus descendat *super nos, et efficiat in nobis* panem hunc pretiosum Corpus Christi tui, et quod in calice isto est, pretiosum Sanguinem Christi tui, transmutetque ipsa Spiritu Sancto suo, *ut fiant communicantibus in purgationem animae*, in remissionem peccatorum, et non fiant in iudicium aut condemnationem nostram » ([1]).

Forsitan a vero non aberrabimus si responsum hoc, sufficientissimum quidem et conciliativum, Nicaeno Praesuli adiudicamus. Primum enim consonat cum explicatione Epicleseos, quam ipse post Concilium adversus Marcum Ephesinum tuendam sibi sumpsit ut vere probabilem et tutam, etsi aptiorem aliam, ut postea videbimus, teneri posse suspicetur. Praeterea theoria haec paucis hic adumbrata, quam moderni auctores *Communionis* appellant ([2]), cohaeret cum sententia Ioannis de Torquemada, cum et ipse in praesentia Graecorum verba Epicleseos explicaverit non ut verba consecratoria, sed ut petitionem incorporationis corporis mystici Ecclesiae cum Corpore reali Christi per Communionem recepto. Iam vero dum haec ita exponeret Torquemada, inter loquendum interruptus est a Bessarione non obiectionis modo, quod clarissime apparet, sed ut maiorem, dixeris, confirmationem propriae opinionis acciperet, optime declaratam ipsam audiens e Latinorum castris. Scribunt enim Acta Andreae a Sancta Cruce: « TURRECREMATA: Et sciatis quod hic est intellectus: *Facito istum panem*, id est, fideles christianos figuratos hoc pane incorporari Corpori sancto tuo, et uniri, et ut tuo Spiritu vivificentur..... Et sequitur: *Quod fiat communicantibus ex ipsis,* et refertur ad hoc, quod fideles, communicantes vero Corpori Christi et Sanguini eius, consequantur remissionem peccatorum et haereditatem regni caelorum..... — NICAENUS: Dicitis *Facito panem istum,* id est, corpus Ecclesiae tuae incorporari vero Corpori

([1]) MANSI 31 A, 1006 AB.

([2]) Cfr. TH. SPÁČIL, S. I., *Doctrina theologiae Orientis separati de SS. Eucharistia* II, *Or. Chr.* XIV (1929) p. 59 ss.

tuo per dignitatem gratiae? — TURRECREMATA: Ita » (1). Neque amplius quaesivit Nicaenus, qui sine dubio laetus statim audivit a Torquemada, hac facta explicatione, nullam differentiam Graecos inter et Latinos quoad formam Eucharistiae existere dicendam esse.

Sed addas quod aliqua alia ratione cum probabilitate comprobari potest hanc explicationem Epicleseos a Graecis propositam propriam Bessarionis fuisse. Etenim ex quatuor Graecorum ad hoc deputatis excludendi videntur ut auctores ambo Dorothei, Trapezuntius et Mitylenensis, quippe qui, si paucissima verba soluta excipiantur, nunquam ipsi directe in Concilio loquuti sunt, etsi alias quoque in numero Deputatorum pro diversis quaestionibus designatos fuisse sciamus. Age iam res, ut videtur, alterutri e duobus Deputatis, Bessarioni Nicaeno vel Isidoro Kioviensi tribui debet. Accidit autem ut etiam hic postremus, et quidem a fortiori, excludendus esse videatur. Kioviensis enim etiam post orationes doctissimas Ioannis de Torquemada voluit ipse quasi concludendo quaestionem rectam fidem Graecorum aperte declarare, et ex placito Papae revera dixit semper eos credidisse verba dominica effectricem esse divinorum munerum; sed explicationem Epicleseos adeo diversissimam protulit, ut statim ab ipso Torquemada corrigi et refutari debuerit (2).

Itaque Bessarionis fuit etiam in hac quaestione rectam et catholicam quandam explicationem Epicleseos ante alios Graecos invenire, et eiusmodi ut ipsis Latinis et grata esset et ut difficultatibus satisfaciens probaretur. Et tamen, ut superius videbamus, Cardinalis Cesarini testatus est adeo graves difficultates in hoc puncto exortas fuisse, ut fere totum Unionis negotium praepediretur. Undenam ergo haec obstacula? Perlegentibus Acta anonyma Graecorum responsio praesto erit.

(1) GIUSTINIANI, p. 307.

(2) GIUSTINIANI, p. 308 s. Sententia Isidori ad hoc tendebat ut verbis dominicis, quasi semini, virtutem operativam transubstantiationis tribueret, quae virtus deinde *compleri* et consummari debebat accedentibus orationibus invocationis Spiritus Sancti, eo modo quo semen eget imbre, calore et ceteris ut evolvatur. Ceterum hac opinione Metropolita Russiae nullum negotium Concilio facessit, sed, ut erat Unioni et decisionibus conciliariis addictissimus, illi in posterum valedixisse credendus est.

Impedimentum maximum fuerunt certo certius Imperator, et, sicut in aliis etiam, Marcus Eugenicus Ephesinus.

Ad Imperatorem autem quod attinet, haec dicenda sunt. Post varia quatuor Deputatorum Graecorum cum Latinis colloquia (1), congregata est die undecima Iunii, ut videtur, Synodus particularis Graecorum, « et placuit Synodo ut de his tribus ageretur: de azymo et fermentato, de primatu Papae et de additamento; de purgatorio vero et consecratione munerum nihil omnino diceretur, quod nescirent, ut opinor, veram rei decisionem ». Haec contraria decisio Imperatoris erat, qui Cardinalibus quibusdam ad se accitis voluntatem suam declaravit. « Cumque venissent — pergit Anonymus Graecus — restiterunt Imperatori dicentes: Impossibile est uniri Ecclesiam, non hae duae controversiae addantur de purgatorio et confectione Sacrificii. Sed Imperator flecti noluit; at Latini instabant ut in definitione fieret solum mentio de purgatorio, de consecratione vero sacri panis viva voce diceretur. Hisce habitis sermonibus elapsum est biduum, nec aliud erat in controversia nisi materia de purgatorio et consecratione munerum » (2).

Inde factum est ut Summus Pontifex, desideriis illius morem gerens, decreverit etiam quaestionem de forma SS. Eucharistiae in aliqua disputatione tangi. Id autem egregie fecit Magister Sacri Palatii, Ioannes de Torquemada, duabus doctis et concisis orationibus (3). Sed inclinor credere eas parum Im-

(1) Seriem horum colloquiorum vide, sis, apud G. HOFMANN, S. I., *Die Konzilsarbeit in Florenz, Or. Chr. Per.* IV (1938) pp. 398-408.

(2) MANSI 31 A, 1011 CD. Textus graecus « Οὐκ ἔστι δυνατὸν ἑνωθῆναι τὴν Ἐκκλησίαν, ἂν μὴ προστεθῶσιν αἱ δύο ζητήσεις αὗται » difficultatem non facit. Illud enim ἂν μή, quod contrarium sonare videtur quam versio latina, solummodo refertur (ut apparet ex contextu) ad inclusionem vel non inclusionem harum duarum rerum in textu Decreti conciliaris, quod parabatur. Imperator igitur quaestionem agitare volebat de forma Sacrificii Eucharistici, sed id in Decreto includi recusabat.

(3) Alteram orationem dixit Torquemada iuxta Acta Latinorum die 20 Iunii, iuxta Anonymum Graecum (quantum capi potest) die 18 feria quinta. Datum autem primae orationis difficilius est determinare. Non enim nimium attendendum est ad illud incisum secundae orationis, ubi Torquemada ipse ita ait: « Aliae rationes *pridie* dictae sunt, et non repeto... » (GIUSTINIANI, p. 305); illud enim *pridie* large accipiendum esse puto pro *primo die* vel *alio die*, et ita melius omnia conformarentur Actis Graecorum, quae aliquando nomina feriarum hebdomadae assignant. Videtur autem, iuxta haec, loquutus fuisse Torquemada primum *feria tertia*, id est, die 16 Iunii.

peratoris animum mutavisse. Etenim tam ex Actis Graecorum quam Latinorum apprehendimus ipsum statim post auditionem primam ad Papam respondisse non amplius iam disceptandi neque cogitandi locum esse nisi de reditu in patriam; alioquin multa particulariter essent respondenda, neque tempus ad id ultra suppetere (1). Tamen permisit adhuc ut res agendae privatim cum Graecis conferrentur; ipse vero alteri orationi Ioannis a Torquemada non interfuit.

Quid igitur muneris Bessarioni fuit ut tandem aliquando post quindecim dies totum negotium explanatum et Unio conclusa et subsignata etiam ab Imperatore fuerit? Sine dubio sinceritatem suam suamque apud ipsum auctoritatem exercuit. Neque id sine gravi ratione coniectari licet. Nam praeterquam quod verisimile non est Bessarionem in culmine negotiorum Imperatorem consiliis suis defraudasse, qui ad hoc potissimum aliquibus abhinc annis ab ipso delectus erat, hoc eius consiliandi munus et difficultates explanandi in Actis Graecorum anonymis satis innui videtur. Et re quidem vera non solum id habetur veluti implicitum post interventum primum Ioannis de Torquemada (2), sed etiam aperte, quamvis ad aliud propositum, postquam iam ex omnium opinione sufficienter discussa quaestio de forma Eucharistiae Sacramenti putabatur; tunc enim magis affici videbatur Imperatoris animus spinoso negotio de Primatu et iurisdictione Summi Pontificis, ita ut « spes nulla esset unionis — ait Anonymus; — magnoque moerore et aegritudine affligebamur. Verum qui rebus omnibus providentia sua consulit, Deus, non dereliquit nos, sed excitavit Rhutenum, Nicaenum, et Mitylenensem, et quosdam alios ad operam suam interponendam..... » (3). Omnia igitur ope bonorum officiorum Bessarionis aliorumque composita et ad finem perducta sunt.

Quaestio haec de forma SS. Eucharistiae non amplius, ut videtur, in ultimis quindecim diebus agitatissimis Concilii pertractata fuit. Fieri tamen debuerunt passus aliqui ad decernendum secundarium quoddam punctum: scilicet an hoc in definitione conciliari esset ponendum. Institerat enim Torque-

(1) Cfr. Mansi 31 A, 1014 BE; Giustiniani, p. 297.
(2) Cfr., si lubet, Mansi 31 A, 1015 A.
(3) Mansi 31 A, 1019 AB.

mada in secunda oratione ut id fieret, et rationes adduxerat. Sed deputatio quatuor Graecorum, quorum unus Nicaenus erat, restitit semper propositioni, optimam, ni fallor, rationem prae se ferens. Audiatur iterum Cardinalis Cesarini in allocutione ad Latinos diei 27 Iunii: « Fuit institutum ut hoc poneretur in definitione. Dixerunt [Graeci] quod hoc non erat necessarium; imo si poneretur, Ecclesia ipsorum reciperet ignominiam, ac si hactenus tenuissent aliud. Unde cum semper fuerimus concordes in hoc, definitio non debet fieri nisi de dubiis » ([1]). Quibus aequisisimis verbis manifestum fit praeterea quaestionem illam de forma SS. Sacramenti a Graecis non agitatam esse in Concilio nisi propter ingerentiam et praepotentem Imperatoris voluntatem.

Ad textum ergo Bullae definitionis non transivit. Solummodo a Graecis expetitum fuit ut *viva voce* confiterentur consecrationem eucharisticam *per verba Salvatoris* fieri; quod ipsi, dicente nomine omnium nostro Bessarione, die 5 Iulii peregerunt: « ... En iam, Sanctissime Pater, adsumus ad certificandum primum Sanctitatem Vestram, deinde alios Reverendissimos Patres, de hac dubitatione, de qua ita breviter dicimus... Quoniam ab omnibus Sanctis Doctoribus, maxime ab illo beato Ioanne Chrysostomo, nos audivimus verba dom nica esse, quae mutant et transubstantiant panem illum in Corpus Christi et vinum in Sanguinem, et quod divina verba illa Salvatoris *omnem virtutem transubstantiationis habent*, de necessitate ipsum Doctorem et eandem suam sententiam sequimur... Item tertio [requiri ad consecrationem] formam, quae est ista: verba Salvatoris secundum sententiam S. Ioannis praefati... Haec breviter... ad certificationem... quod semper, Pater Sancte, fuerimus et simus et futuri simus in hac sententia, Sanctitatem Vestram certissimam reddimus » ([2]).

([1]) Giustiniani, p. 312.

([2]) Giustiniani, p. 314; Mansi 31 A, 1045 D-1046 C. Notare velis textum a Mansi collectum parum diferre (tenore aliquorum verborum solummodo, minime in sensu) a textu in Actis Latinorum incluso. Maior autem differentia apparet in postremis clausulis; omittuntur enim *in documento officiali*, authenticato a Cesarini, verba illa Bessarionis, quae habentur in Actis Latinis, quibus affirmat quatuor ad consecrationem requiri: 1° materiam (panem triticeum sive fermentatum sive azymum), 2° ministrum (legitimum sacerdotem), 3° formam (verba Salvatoris), 4° intentionem sacerdotis. Ratio autem cur

Nunc autem antequam laborem meum perficiam, generalibus saltem lineis adumbranda sunt ea, quae Nicaenus etiam in hoc puncto de Epicleseos significatione et valore contra Marcum Ephesinum agere coactus fuit. Iam quod Eugenicus moverit ad finem Concilii difficultates illas de forma consecrationis, sicut diximus de Imperatore, negari non potest. Primum enim satis id innui videtur ex his, quae Acta Graecorum referunt, ratione accepta adiunctorum narrationis. Videmus enim

---

haec, verissima et catholica, ad documentum officiale non transierint, me adhuc latet. Originale autem graecum huius praeclari documenti, si unquam exstitit scriptum, in collectionibus non invenitur. Ceterum quod prolatum viva voce fuerit, indubitatum redditur testimonio scripto Cardinalis Iuliani Cesarini, qui die 27 Augusti 1439 subscriptionem suam apposuit simul cum duobus Concilii Notariis et uno interprete. Is vero fatetur « omnia sic ad litteram per praedictum Dominum Nicaenum, modo ut supra, graece dicta fuisse, et a me fideliter in latinum conversa ». Testimonia haec praebentur a MANSI (loc. cit.) et a MG 161, 492-494.

Ad factum hoc alludit Syropulos ubi asserit die dominica (5 Iulii, pridie promulgationis Decreti) prolixam (sic ait) orationem coram Papa a Nicaeno recitatam esse. In compendio haec ponitur, et est sine dubio declaratio illa officialis Bessarionis nomine Graecorum, de qua agimus. Sed accidit ut ad finem quaedam verba ab historico subdole inserantur, quae verborum Bessarionis sensum immutare vel ambiguum reddere possunt. Verba haec ita sonant: « Συμβάλλεσθαι δέ φαμεν καὶ τὸν ἱερέα πρὸς ταῦτα, ὡς τὸν γεωργὸν πρὸς τὴν ἐπιμέλειαν τῶν ἐκ τῆς γῆς φυομένων: conferre tamen sacerdotis ministerium *eo* plane *modo,* quo agricolae labor ut terra fruges emittat ». Fateor haec verba *posse* recte explicari, sed pro certo habeo a Bessarione pronuntiata non fuisse. Latere enim videtur sub ipsis implicita affirmatio necessitatis orationum sacerdotis (intelligas uno verbo necessitatem Epicleseos) ad complementum consecrationis; idque ab omnibus, qui sententiam hanc non catholicam tenent, comparatione illa agricolae et frugum terrae uno vel alio modo explicari contenditur. Iam vero praeterquam quod neque in documento Actorum neque in illo alio officiali huiusmodi comparatio reperitur, credendum non est Bessarionem tunc cum a Latinis requirebatur, ut quid praevium ad Unionem, proferre nomine omnium suorum sensum Ecclesiae Graecae, quem catholicum ipse esse affirmabat, credendum, inquam, non est ipsum ambigue loquutum esse. Eoque amplius, quod sciebat collegam suum Isidorum Kioviensem *ante paucos dies* propter hanc ipsam comparationem complementi cuiusdam ad sacrificium eucharisticum necessarii a sapientissimo et zelantissimo Ioanne de Torquemada reprehensum et invicte refutatum esse. (Cfr. ea, quae diximus superius ad paginam 458 et GIUSTINIANI ibi in nota 2 citatum).

Praeterea tota haec Syropuli narratio non solum ex hoc, sed etiam ex his, quae et praecedunt et sequuntur, valde tendentiose exarata fuisse dicenda

conventum locatenentium Patriarcharum (inter quos erat Marcus Ephesinus) et decem Graecorum Metropolitarum, quorum omnium nomina dantur in Actis, congregatum a Nicaeno et Mitylenensi ex voluntate Imperatoris. Id autem fiebat die 17 Iunii, videlicet statim post primam orationem Ioannis de Torquemada de Sanctissimae Eucharistiae Sacramento. Scopus vero congregationis erat, sicut aperte Acta declarant, ut Praesules cum Ephesio colloquerentur. Nempe rem ita concipio: Imperatorem voluisse etiam in hac materia de Epiclesi disputationem quandam Ephesium inter et alios, qui ad castra Latinorum propendebant, haberi. Et disputatum est quidem, et secundum Acta omnes Graeci Praesules Ephesinum ad se trahere contenderunt, sed in hoc colloquio per longum temporis spatium protracto, nihil aliud sic eluxit, sicut mira irre ductibilitas Marci Eugenici, quae nullis unquam argumentis flectebatur.

Tamen ex hoc facto non nisi cum probabilitate rem concludere possemus. In Actis enim expresse solummodo sermo est de processione Spiritus Sancti; cetera autem puncta disputationis hac generali locutione conglobantur: « Et multa alia, usque ad vesperum » [1]. Sed praeterquam quod inverosimile prorsus est quaestionem, de qua maxime illis diebus agebatur, in apposito conventu reticeri, et solummodo de re iam decisa (renuente solum Ephesino) per longum et latum oleum et tempus inutiliter perdere, exstant adhuc alia docu-

---

est. Legas, quaeso, illa: « Nicaenus [orationem suam] explicuit tanquam a communi Graecorum consensu, *nobis nec consentientibus nec scientibus*, sed tota erat dolosa machinatio et callida vafrities... Latini cum nobis gravissime incumberent, et instantissime flagitarent confessionem aliquam nostri consensus cum illis ad eum articulum habere scriptam, quae manaret ad posteritatem, Imperator ita rem statuit, ut Nicaenus ea concionaretur coram Papa *quasi a toto Concilio Graecorum*, adstantibus nostrorum aliquot praecipuis, quae a Latinis ibidem transcripta, in Latinum genus omne pervolitarent. Quod et factum prodiit, *nobis maxime invitis et de ea re nihil omnino praemonitis* ». Et ironice subdit auctor: « Tanta integritate, consilio ac libertate, fraterno affectu ac caritate cuncta inter nos et Latinos transigebantur ». Cfr. Syropulos-Creyghton X 8 p. 292-294.

(1) Mansi 31 A, 1018 A. Curiosum est quomodo Anonymus totam narrationem ita finiat, induratione hominis stomachatus: « Cumque multa cum eo collocuti essent omnes Praesules, nihil profecerunt, sed cornicula mansit cornicula. Nos autem operam perdebamus ».

menta, ex quibus evidentissime patet Ephesium saepius in Concilio pro virtute Epicleseos consecrativa laborasse. « Imperator autem — scripsit Syropulos — accersitum ad se Ephesium oravit ut aliquid elaboratum de hoc argumento chartis mandaret. Paruit ille, et in scriptis accurate demonstravit Sanctos olim Patres Ecclesiae divina mysteria sic consecrasse, ut nostri nunc dierum sacerdotes » [1]. Neminem latet haec ambigue dicta esse, sed scriptum Marci Eugenici, ad quod alluditur, omnem ambiguitatem tollit. Est enim opusculum collectum a Migne (MG 160, 1079-1090) ex editione principe parisiensi anni 1560 [2], et novissime critice datum ab Exc.mo Ludovico Petit in sua collectione documentorum Concilii Florentini [3], in quo acerrimus Unionis adversarius totis viribus contendit demonstrare verba dominica narrativa tantummodo esse, transmutativa autem solum in virtute; orationem vero invocationis Spiritus Sancti reapse transubstantiationem efficere.

Neque solum scripsit Ephesius, sed etiam (quod ceterum verisimillimum est) ore tenus haec omnia iactabat. Etenim Bessarion in opusculo, quod post Concilium exaravit ad ipsum refellendum [4], post expositionem sententiae adversarii sui, ita subiungit: « Haec enim Marcus, Ephesinus antistes, ex dictis Nicolai Cabasilae sumpta obicere solebat, etsi longe impar ingenio » [5].

Opus hoc Bessarionis egregium est, et quamvis in eiusdem analysi immorari non possim, quaedam tamen de eius

[1] Syropulos-Creyghton X 2 p. 279-280.

[2] Claudius de Sainctes, *Liturgiae sive Missae SS. Patrum Iacobi Apostoli, Basilii Magni et Ioannis Chrysostomi, cum opusculis variorum de ritu Missae et Eucharistia*, Paris 1560, pp. 138-144.

[3] Petit, *Documents relatifs au Concile de Florence*, II, *Œuvres anticonciliaires de Marc d'Éphèse*, *Graffin-Nau*, *Patrologia Orientalis* XVII, Paris 1923, Doc. XII p. 426-434.

[4] *De Sacramento Eucharistiae, et quibus verbis Christi Corpus conficiatur*, MG 161, 493-526. Originale graecum edi debebat ex manuscriptis in *Patrologia Orientali* inter documenta Florentina a Petit collecta. Sed quod ipse facere non potuit, cl. L. Mohler executus est in collectione *Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters*, Supplementband III. (*Festschrift für* M. Grabmann, II), *Aus der Geisteswelt des Mittelalters*, Münster i. W. 1935, pp. 1375-1411.

[5] Bessarion, MG 161, 507 A ; in editione Mohleriana (10. 1) p. 1391.

originalitate tacere minime licet. Tria praecipue in ipso evolvuntur: tradita enim in primis doctrina catholica de consecratione eucharistica, duplicem explicationem aggreditur deinde formularum Epicleseos Orientalium, quae difficultatem movere videntur. Originalitas autem in eo est, quod non solum theoriam illam *Communionis* a se et a Ioanne de Torquemada in Concilio propugnatam iterum nunc tuetur et probat, verum etiam aliam primus, quod sciam, invenit, cui postea convenienter scriptoribus placuit nomen *explanationis liturgicae* tribuere. Quodsi bene Bessarion legitur (ex textu saltem latino), non solum dicendus erit eam ut probabilem proposuisse, sed ut potiorem, probabiliorem et, dicam plane, ut suam. « Nos vero — inquit ipse — praeter haec [theoriam sc. Communionis] *illud potius dicendum existimamus*, quod cum divinum hoc sacramentum sit commune, sit opus totius Trinitatis, necesse est nos, quemadmodum supra diximus, et Patrem et Spiritum Sanctum cum Filio invocare, ut proposita munera perficiant » ([1]). Et exinde luculentissimam explicationem praebet suae sententiae, quam sine dubio prudens Nicaenus multum temporis studio et ponderatione pressit, quaeque tandem ipsi aptissima apparuit ut explicatio catholica Epicleseos ex una parte haberetur, ex alia autem nulla inferretur vis etiam materiali verborum significationi orationis eiusmodi, quae transmutationem panis et vini expresse postulare sonat. Haec itaque nova et apta theoria *liturgicae explanationis* ([2]) multis recentioribus, iisque non infimi subsellii, quam maxime arridet, quales sunt inter alios L. Billot, I. Franzelin, M. de la Taille, S. Salaville; at scias ipsam non modernorum studiorum fructum esse, quamvis fortasse magis elaborata in quibusdam ex his auctoribus inveniri possit. Pro fundamentis

([1]) MG 161, 516 A; apud MOHLER (13. 5) p. 1400. Textus graecus identicus quoad sensum est ac latinus, qui etiam Bessarionis est, sed particulam illam *potius* omittit. Ita sonat: « Ἡμεῖς δὲ παρὰ ταῦτα λέγομεν ὡς, τοῦ θείου τούτου μυστηρίου κοινοῦ ἔργου τῆς θείας ὄντος Τριάδος, ἀνάγκη ἡμᾶς, ὡς εἴρηται, καὶ Πατέρα καὶ τὸ Πνεῦμα σὺν αὐτῷ τῷ Υἱῷ ἐπικαλεῖσθαι εἰς τὴν τῶν προκειμένων δώρων τελείωσιν ». — Haec non adeo attendit, nisi fallor, cl. TH. SPÁČIL, S. I. (*Orientalia Christiana* XIV, 1929, p. 69), pro quo Bessarion hanc theoriam non tenet, etsi probabilem eam ducat.

([2]) Optime expositam videas, si lubet, apud TH. SPÁČIL, S. I., loc. cit. pp. 69-74.

autem eius et generalibus lineis semper tandem aliquando ad sagacissimum et profundissimum Bessarionem deveniendum est. Primus enim fuit qui traditionem Patrum sub hac nova luce acute detexit (1); sed nedum exinde meritum eius minuatur, maximopere augeri videtur.

***

Et haec sunt quae de praeclari huius viri laboribus in Florentino Concilio dicenda mihi statueram.

Nihilominus factum quoddam commemorari adhuc oportet, quod in eius laudem maxime vertit. Illud enim est quod, post tot rerum vicissitudines improbosque labores, quando optatissimus dies Unionis tandem factae subscribendae (2) et declarandae illuxit (6 Iulii), honorificum munus publice legendi definitionis Decretum commissum fuit duobus in illo coetu praestantissimis viris: Cardinali Iuliano Cesarini, qui textum latinum proclamare debebat, et Bessarioni, Nicaeno Metropolitae, qui post illum graecam versionem e suggestu cognoscendam praebuit (3). Profecto hac ratione pari honore digni putati sunt hi, qui pari etiam diligentia et zelo laboribus pro Concilio dirigendis moderandisque studuerunt.

Romae, 27 septembris 1940.

EMMANUEL CANDAL, S. I.

(1) Theoriam hanc traditione Patrum inniti fatendum revera est. Cfr. v. gr. M. JUGIE, *Theologia Dogmatica Christianorum Orientalium,* t. III, Paris 1930, pp. 262 s.

(2) Non solum hac occasione, ut patet, invenimus subscriptionem Nicaeni in Bulla Unionis Graecorum « *Laetentur caeli* », sed etiam, et quidem latine, cum Coptorum Unio die 4 Februarii 1442 per Bullam « *Cantate Domino* » in ecclesia S. Mariae Novellae Florentiae promulgata est. Decretum autem Unionis Armenorum (22 Novembris 1439) non subscripsit, quia tunc temporis in Italia Bessarion non morabatur.

(3) Cfr. IUSTINIANI, p. 315; MANSI 31 A, 1026 C.

Slawische "Christus-Engel" Darstellungen

In einem Aufsatz: « Allgemeine Bemerkungen zur russischen Ikonenmalerei » (1) sagt F. I. Buslaev unter anderem: « Die russische Ikonenmalerei bereichert den Darstellungsgegenstand der christlichen Kunst mit vielen Stoffen, die einer breiteren Beachtung und auch der Aufnahme in die Handbücher der Kunstgeschichte wert sind,... diese Stoffe der Ikonenmalerei sind nichts anderes als die Uebersetzung kirchlicher Gebete und gottesdienstlicher Gesänge in die Sprache der Malerei: sie sind gemalte Gebete, gemalter Gottesdienst ». Zu diesen Bildern rechnet Buslaev z. B. das Bild: « Ich glaube an Gott, den allmächtigen Vater » oder: « Lobet den Herrn im Himmel droben » und andere. Zu den Darstellungen dieser Art gehört auch das Bild, welches den Titel hat: « Die Weisheit baute sich ein Haus ». Darauf ist, wie bekannt, die Ewige Weisheit Gottes, Christus der Herr, unter der Gestalt eines Engels wiedergegeben.

Man sollte nun meinen, es wäre eine besondere Eigentümlichkeit der russischen religiösen Malerei, Heilige der Kirche oder gar Christus unter dem Bilde eines Engels darzustellen. Dem ist jedoch nicht so; denn auch der Westen kennt Darstellungen von Heiligen, welche Flügel tragen, also gleichsam als Engel Gottes abgebildet werden. So kann man z. B. in der ehemaligen Dominikanerkirche zu Anagni (Mittelitalien) ein grosses Tafelbild des im XV. Jahrhundert heiliggesprochenen Dominikanermönches Vinzenz Ferrer sehen, welches den grossen Bussprediger mit Engelsflügeln zeigt. Er galt eben seinen Zeitgenossen und auch vielen seiner Nachfahren als ein Bote Gottes, ein Engel, welcher — wie sie meinten — die anbre-

(1) *Obščija ponjatija o russkoj ikonopisi,* in: *Sočinenija F. I. Buslaeva,* Bd. I, Sanktpeterburg 1908, p. 144 f.

chende Endzeit ankündigen sollte. Einen anderen Heiligen führt die Heilige Schrift selbst unter dem Bilde eines Engels ein. Es ist dies der heilige Johannes der Täufer. Auf ihn wendet der Evangelist Markus (Mark. I, 2) die Prophezeiung des Malachias (Mal. III, 1) an: « Siehe ich sende meinen Engel vor Dir her, auf dass er Dir den Weg bereite ». In unzähligen Predigten des Westens und Ostens wird dies Wort des Evangelisten wiederholt. Es ist darum auch kein Wunder, dass der byzantinische (1) und russische Osten (2) diesen Heiligen oft auch bildlich mit Engelsflügeln versehen darstellen.

Darüber hinaus wird aber auch Christus der Herr als Engel bezeichnet. Dies geschieht im Westen vor allem durch das gesprochene Wort. So spricht in einem der feierlichsten Augenblicke der Liturgie, nämlich in einem der Gebete nach der Wandlung der lateinische Messtext Christus unter dem Bilde des Engels an. Tiefgebeugt betet dort der Priester zum himmlischen Vater: « Flehentlich bitten wir dich, allmächtiger, ewiger Gott, heisse, dass Dir diese (die Opfergaben) durch die Hände Deines hl. Engels auf Deinen himmlischen Altar vor Dein göttliches Antlitz gebracht werden,... ». Der Engel, von welchem die Liturgie hier spricht, ist keiner der vielen Boten Gottes an die Menschheit; es ist « *der* Abgesandte Gottes », derjenige, welcher von sich sagt, dass ihn Gott zu den verlorenen Schafen aus dem Hause Israel gesandt habe (Matth. 15, 24). Es ist Christus der Herr selbst. Dies hat M. de la Taille gut gegen A. d'Alès gezeigt (3). Man sollte es darum nicht für auffallend halten, dass auch die ostkirchliche Literatur und die ostkirchliche Ikonographie, wie eben bemerkt, Christus unter der Gestalt eines Engels darstellen.

Und doch scheint sich eine Schwierigkeit dagegen zu erheben, in der Gestalt des Engels, welche wir tatsächlich auf ver-

(1) Didron, *Histoire de Dieu*, Paris 1843, p. 72.

(2) Vgl. z. B. H. P. Lichačev, *Materialy dlja istorii russkago ikonopisanija*. Atlas, Bd. I, S.-Peterburg 1906, Taf. XI, No. 18, 19. *Licevoj Sijskij ikonopisnyj podlinnik*, Heft 1 (1894), Heft 3 (1896). F. Volbach, *Bildwerke des Kaiser Friedrich Museums*, Berlin 1930, p. 181, No. 506.

(3) M. de la Taille, *Lettre d'un Théologien sur l'ange du sacrifice et le sacrifice céleste*, in: *Esquisse du Mystère de la foi suivie de quelques éclaircissements*, Paris 1924, p. 79-110; vgl. hierzu A. d'Alès, *Bulletin de théologie historique*, in: *Recherches de science religieuse*, XII (1922) p. 367-370.

schiedenen Ikonentypen finden, Christus den Herrn zu sehen. Die Konzilien, welche den Bilderstreit beendigten, hatten nämlich bestimmt, dass man die hl. Personen nur in ihrer historischen Gestalt abbilden dürfe. Das VII. allgemeine Konzil hatte ausdrücklich eine symbolhafte Darstellung Christi und zwar unter dem Sinnbild des « Lammes Gottes » verworfen. Die ganze Auffassung des Abbildes als eines Symbols des Urbildes, welche das Altertum durchzog, das fast platonische Wirklichkeit-Werden des Urbildes im Abbild [1], verlangten auch ein Abbild, welches irgendwie dem Urbild entspricht, also ein historischtreues Abbild. Man konnte dasselbe wohl idealisieren, denn man wollte ja nicht den fleischlichen Menschen, sondern den himmlischen darstellen; man konnte aber nicht ein Symbol an die Stelle des Abbildes setzen, etwa ein Lamm an die Stelle der menschlichen Gestalt Christi.

Darüber hinaus schien es unmöglich, unsichtbare Wesen, Wesen ohne Fleisch und Blut, ohne einen Leib: also vor allem den ewigen Vater im Himmel in sichtbarer Gestalt darzustellen. Mochten ferner auch Darstellungen der heiligen Engel der religiösen Kunst des christlichen Ostens seit jeher nicht fremd gewesen sein, — dieselben sind ja oft sichtbar den Menschen erschienen — so schien es doch vielen Russen des Moskauer Landes eine gewagte Neuheit zu sein, als sie Mitte des XVI. Jahrhunderts sehen mussten, wie Christus, das ewige Wort des Vaters, in einer bis dahin ungewohnten Art unter der Gestalt eines Engels abgebildet wurde. Sie griffen daraufhin prinzipiell jede Darstellung Christi unter dem Symbol eines Engels an, indem sie sagten, solch eine ikonographische Ausdrucksform gäbe zu vielerlei theologischen Missverständnissen und Schiefheiten Anlass. Diese Schwierigkeiten hob der Djak (Sekretär) Ivan Michajlović Viskovatyj in seiner bekannten Eingabe des Jahres 1553 an den russischen Metropoliten Makarius klar formuliert hervor [2]. Aus ähnlichen Erwägungen heraus verbot auch das stark unter griechischem Einfluss

[1] Vgl. hierzu G. Wunderle, *Über die hl. Ikonen*, in: *Der christliche Osten, Geist und Gestalt*, Regensburg 1939, p. 231-244.

[2] Der leichteren Zugänglichkeit halber verweise ich auf: N. E. Andreev, *O djelje djaka Viskovatago*, in: *Seminarium Kondakovianum*, V, (1932),

stehende Moskauer Konzil von 1667 die bildliche Darstellung Gottes, des Vaters (¹).

Die Klagen des gelehrten Sekretärs der Gesandtenkanzlei Iwans IV. von Russland und das Verbot des Moskauer Konzils unter Zar Alexej Michailovič beweisen aber offenbar, dass es im Russland jener Zeiten neben den althergebrachten auch andere Ikonen gab und dass somit die Auffassung von den Ikonen im Laufe der Jahrhunderte in Russland und auch im byzantinischen Osten eine Wandlung durchgemacht haben muss. Die Gedanken der früheren Konzilien und auch die eben nach Prof. Wunderle angeführten Anschauungen sind sichtlich nicht immer und überall in gleicher Weise lebendig geblieben.

Man hätte ja in Moskau auch im XVI. Jahrhundert diese Unstimmigkeiten leicht dadurch vermeiden können, dass man sich an die kirchlichen Entscheidungen hielt. Aber man konnte und wollte dieser Frage nicht mehr aus dem Wege gehen. Seit dem achten Jahrhundert und dem VII. allgemeinen Konzil (787) hatten sich die Zeiten geändert. Mit dem endgültigen Aufhören des Heidentums hatten dessen Verbote viel von ihrer Kraft verloren. Niemand würde mehr ein Symbol vergöttlichen und anbeten. Und die hellenistisch platonisierende Anschauung von der Wiedererstehung des Urbildes im Abbild hatte mit dem Hinschwinden der klassischen hellenistischen Kultur und Denkart immer mehr an Boden verloren, vor allem in Russland, das ja von jeher am Rande der byzantinischen Kulturwelt gelegen war. Man denke nur z. B. an die Anklagen, welche die Moskauer Bischofssynode von 1531 gegen den opponierenden Mönch-Bojaren Vasjan Patrikeev gerade deshalb erhob, weil er in seinen Werken die griechischen Klassiker zitiert habe (²). So kann man es wohl verstehen, dass man in Russland mit der Zeit dazu übergegangen war, Christus den Herrn, auch vor der Menschwerdung als das ewige Wort im Schosse des Vaters bildlich darzustellen. Das

p. 191-243. Dort die Verweise auf die beiden Ausgaben des *Rozysk... Viskovatago* in den: *Čtenija* von Moskau.

(¹) *Kniga sobornych djejanij 1667 goda*, p. ка verso. Moskau 1893.

(²) A. V. Florovski, *Sul conflitto fra cultura classica e cultura cristiana nei secoli XVI-XVII* (sunto) in: *Atti del V. congresso internazionale di studi byzantini*, in: *Studi bizantini e neoellenici*, Roma 1939, p. 444.

Symbol, welches dabei am häufigsten angewandt wurde, ist das Symbol des Engels. Man verwandte dasselbe in feierlich hieratischen Bildern und auch in erzählenden und belehrenden Darstellungen.

Diese Art der Symbolik war auch nicht ganz neu. Schon die hl. Schrift sprach ja von den drei Engeln, welche Abraham besucht hatten. Und diese Szene war bildlich dargestellt worden. Die Art, sie abzubilden, zeigte im Laufe der Zeit zwei verschiedene Typen: einen älteren, historischen, der sich an die kirchlichen Weisungen hielt, und einen freieren, repräsentativen, der anfing, von denselben abzusehen ([1]). Man sah aber von jeher in den drei Engeln die Hl. Dreifaltigkeit vorgebildet — auch Russland schloss sich davon nicht aus. Gleichsam kanonisiert wurde diese letztere Malart daselbst durch das bekannte repräsentative Meisterbild Rublevs vom Jahre 1427. Wenn man aber schon alle drei Personen gemeinsam und repräsentativ unter dem Bilde der drei Engel darstellen konnte, so musste man sich fragen, warum man dann nicht auch die zweite Person allein ohne allzu strenge Rücksicht auf die historische Erscheinung unter der Gestalt eines Engels abbilden dürfe!

Schon in frühchristlicher Zeit jedoch hatte die Anwendung des Engelsymbols auf Christus, das ewige Wort, auch ihre Gegner gefunden ([2]). Manche frühchristlichen Schriftsteller hatten sich nämlich in Abwege verloren, wenn sie dies Symbol auf Christus anwandten. So sprach z. B. Origenes von Christus als von einem Engel — aber nicht nur von Christus allein, sondern auch vom Hl. Geiste. Er sah diese beiden Personen in den beiden Seraphinen vorgebildet, welche bei Isaias (Is. VI, 3) Gott, dem Herrn ihr Heilig, Heilig, Heilig singen ([3]). Er huldigte somit unter dem Einfluss jüdisch-alexandrinischer Auffassungen einem gewissen Subordinationismus, und gerade das Engelsymbol war ihm ein Zeichen dieser

([1]) M. Alpatov, *Autoreferat einer Studie über das Meisterbild Rublevs*, in: *Byz. Zeitschrift*, XXIV (1923-24) p. 490-92.

([2]) Cf. F. Stier, *Gott und sein Engel im Alten Testament*, Münster i. W. 1934, p. 1-3 und die dort angegebenen Beispiele.

([3]) In Isaiam, hom. 1, 2, in: Berliner Kirchenväter, Origines, Bd. VIII, Leipzig 1925, p. 244.

untergeordneten Mittlertätigkeit der zweiten und dritten Person Gottes.

Diese den jüdisch gnostischen Ideen sich nähernden Anschauungen wurden jedoch in Alexandrien wie anderswo infolge des Widerstandes der Kirche bald überwunden. Trotzdem aber blieb die ikonographische Verwendung des Engelsymbols für die zweite Person der Gottheit in der kirchlichen Malerei der Frühzeit auf ganz vereinzelte Fälle beschränkt. Es mag dies auch mit der Treue zusammenhängen, mit welcher man sich im Bereiche der byzantinischen Grosskirche, selbst im oppositionellen Lager, an die Entscheidungen der Konzilien hielt.

Eines der seltenen Beispiele für die frühe Verwendung des Engelsymbols ist in einer alexandrinischen Grabkatakombe zu sehen. Es ist ein aus dem VI.-VIII. Jahrhundert stammendes Freskogemälde (1). Dasselbe stellt Christus unter dem Symbol des Sophiaengels dar. Die Darstellung ist also nicht historisch treu, sondern ideell repräsentativ und hieratisch. Solche Darstellungen des Sophiaengels sind jedoch aus der Zeit vor 1400, wie wir schon in einem früheren Aufsatz gesehen haben (2), recht selten.

Unter einem anderen Bilde aber, nämlich unter der ihm von der Septuaginta gegebenen Bezeichnung (Is. IV, 5), als « Engel des grossen Ratschlusses » stellte man Christus den Herrn auch schon vor diesem zuletzt genannten Zeitpunkte dar. Alle übrigen hieratischen Christus-Darstellungen wurden dann später als Varianten dieser letzteren, von der Bibel geheiligten Bildform aufgefasst. Man vergass wohl, dass die älteste derartige symbolisch-hieratische Christus-Darstellung doch der Sophia-Engel gewesen war.

Dass diese Vermutung zutrifft, scheint auch aus der Antwort hervorzugehen, welche der russische Metropolit Makarius dem Djak Viskovatyj gab, als dieser gegen die Darstellung Christi unter dem Bilde eines Engels Einspruch erhob. Der Metropolit berief sich nämlich für die Erlaubtheit der Christus-Engel Darstellungen, vor allem des Sophia-Engels, auf den

(1) H. Leclercq, *Alexandrie*, in: *Dict. d'archéologie*, Bd. 1, Sp. 1133.

(2) *Darstellung und Deutung der Sophia im vorpetrinischen Russland*, in: *Orientalia Christiana Periodica* IV (1938), p. 120-156.

Text aus Isaias über den « Engel dess grossen Ratschlusses ». Dieser Text musste also dem Metropoliten besonders vertraut sein. Dies war auch der Fall. Derselbe hat ja mit der ganzen Prophetie des Isaias seinen liturgischen Platz in der feierlichen Komplet, welche an Weihnachten, am Feste Mariä Verkündigung und häufig in der Fastenzeit gesungen wird. Makarius berief sich auch auf bildliche Darstellungen dieses Engels; er nannte dabei Griechenland und den Athos. Offenbar also sah er den Typus des « Engels des grossen Ratschlusses » als den Grundtyp aller Christus-Engel Darstellungen an.

Darum wollen wir uns auch zuerst mit diesem Typus beschäftigen. Dabei wollen wir unsere Aufmerksamkeit nicht auf die Bilder mit griechischer Umschrift lenken. Solche gibt es in Mistra in der Pantanassa-Kirche [1], in einem der Meteorenklöster, und zwar in der Kirche des Klosters des hl. Barlaam [2], in Saloniki und auf dem Athos [3]. Wir wollen vielmehr die Darstellungen mit slawischer Umschrift betrachten.

Dabei fällt es auf, dass solche in Russland, soviel uns bekannt ist, nicht vorkommen. Kondakov bringt im Textband seines der Ikonographie Christi gewidmeten Werkes ein Bild (Bild 1) aus « einem slawischen Athoskloster » [4]. Leider gibt er nicht den Namen des Klosters an.

Das Bild ist nicht in der Sammlung von G. Millet, *Monuments de l'Athos*, *V. I*, *les peintures*, enthalten. Die Kopie lässt jedoch erkennen, dass das Gemälde eine Apsis schmükken muss. Es würde sich damit, wenigstens was seinen Platz im Kirchenganzen anlangt, in das Schema einordnen, welches das allerdings viel spätere griechische Malhandbuch des Dionysius von Furna aufstellt [5]. Die dort angeführten Beigaben – ein langes Spruchband und 4 Engel, welche den Wolkenthron tragen, sind auf der Zeichnung jedoch nicht zu erkennen. Die

(1) Siehe G. Millet, *Monuments byzantins de Mistra*. — G. N. Georgiades, Μιστρᾶς, Sparta 1924.

(2) Didron, *Histoire de Dieu*, Paris 1843, p. 276.

(3) H. Brockhaus, *Die Kunst in den Athosklöstern*, 2. Aufl., Leipzig 1924, p. 102.

(4) Kondakov, *Licevoj ikonopisnyj podlinnik*, Tom. 1. Ikonografija gospoda Boga i Spasa našego Iisusa Christa, S.-Peterburg 1905, Textband, p. 56.

(5) A. Papadopoulos-Kerameus, Διονυσίου τοῦ ἐκ Φουρνᾶ ἑρμενεῖα τῆς Ζωγραφικῆς τέχνης, ἐν Πετροπόλει - 1909, p. 217.

Person des Engels ist aber ganz in der dort angegebenen, griechischen Art gehalten.

Ein weiteres Bild unseres Engels schien sich in der Klosterkirche von Sućevita in der Moldau zu finden.

I. D. Stefanescu sagt nämlich in seinem Buche: L'art byzantin et l'art lombard en Transylvanie (1) bei der Beschreibung des Klosters von Sućevita, an der Apsiswand der Klosterkirche sei ein Bild des Engels des grossen Ratschlusses zu sehen. Es ist aber, wie die Beschreibung des Bildes und die Wiedergabe desselben (Tafel LV, Abb. 1) ganz deutlich zeigen, eine Darstellung der Sophia nach dem Nowgoroder Vorbild (2).

Ein eindeutig bestimmtes Bild unseres Engels ist hingegen in der Marienkirche des Klosters Studenica in Mazedonien zu sehen (3). So wie das Bild sich heute dem Beschauer darbietet [Bild 2], stammt es aus einer Restauration, welcher die Fresken der von König Nemanja zwischen 1195 und 1200 gegründeten Kirche im XVI. oder XVII. Jahrhundert unterworfen wurden. Diese Erneuerung soll sich nach der Ansicht von Petković an Vorbilder aus dem serbischen Athoskloster Chilandari gehalten haben. Diese Vorbilder sind uns nicht zugänglich gewesen.

Das Bild unterscheidet sich gänzlich von dem griechischen Schema. Zwar ist es auch in der Wölbung einer Apsis angebracht. An den Engel erinnern aber ausser der Umschrift fast nur mehr die Flügel der hohen, auf einem mit Stickwerk geschmückten Kissen stehenden Gestalt. Die Umschrift lautet: « Jesus Christus, der Engel des grossen Ratschlusses des Vaters ». An den blossen Füssen trägt er Sandalen. Ein langes, über einen nicht sichtbaren Gürtel bauschig herabfallendes Gewand hüllt die Gestalt nach Art einer Tunika ein. Es mag wohl sein, dass dieses Gewand von roter Farbe ist. Die Wiedergabe bei Petković lässt dies nicht genau erkennen, macht es aber wahrscheinlich. Dann würde es auch durch seine feurige

(1) I. D. Stefanescu, *L'art byzantin et l'art lombard en Transylvanie: peintures murales de Valachie et de Moldavie*, Paris 1938, p. 133.

(2) Ein gutes Bild in: I. Grabar, *L'expansion de la peinture russe aux XVIe et XVIIe siècles*, in: *Annales de l'Institut Kondakov* XI, Beograd 1940, ad p. 89, Tafel XIII 3.

(3) Ve. R. Petković, *Manastir Studenica*, Beograd 1924, p. 57.

Farbe nach dem Wort der Ἱστορία ἐκκλησιαστικὴ [1] des Patriarchen Germanos den Beschauer an den Psalmvers erinnern (Ps. 103, 4): Ὁ ὁποῖος κάμνει τοὺς ἀγγέλους τὰ πνεύματα, τοὺς λειτουργοὺς τοῦ πυρὸς φλόγα.

Wie dieselbe Ἱστορία ἐκκλησιαστικὴ dies für das bischöfliche Sticharion verlangt [2], ist das Gewand vorne an den Aermeln mit Zierstreifen versehen — ebenso sind seitlich am Gewand solche Streifen angebracht. Beide haben auch eine mystische Bedeutung. Das Gewand ist am Halse ausgeschnitten; der Ausschnitt ist mit breiten Bändern versehen. Den unteren Saum des Gewandes schmückt in der Mitte ein aufgenähter, rechteckiger, grosser Schmuckschild. (Gramma, Auriphrygium). Die Rechte hebt der Engel hinweisend in die Höhe — gleichsam zum Vater hin, von dem er herkommt; in der Linken hält er ein Schriftblatt mit einem unleserlichen Worte. Das Haupt ist von einem grossen, runden Nimbus umgeben; ein Kreuz lässt sich an demselben nicht unterscheiden. Am auffallendsten jedoch ist, dass der Engel einen kurzen Vollbart und einen Schnurrbart trägt. Der Maler wollte damit offenbar darauf hinweisen, das der menschgewordene Gottessohn Jesus Christus identisch sei mit dem ewigen Worte im Schosse des Vaters, dem « Engel des grossen Ratschlusses des Vaters ».

Eine Abart der Darstellung dieses Engels ist, wie Makarius dies sagt, auch der Sophia-Engel, dessen bekanntesten Typus das russischer hieratischer Auffassung entstammende Nowgoroder Engelbild darstellt. Dasselbe stammt aus dem Beginn des XV. Jahrhunderts [3]. Aber auch auf dem Balkan gibt es gar manche Sophia-Engel [4]; diese Bilder sind jedoch in griechischer Art gesehen und weniger hieratisch aufgefasst, sie stellen mehr erzählend eine Szene dar und sind also gleichsam eine Illustration zu dem Worte des Buches der Weisheit (Sap. IX, 1): « Die Weisheit baute sich ein

(1) Nilo Borgia, *Il commentario liturgico di S. Germano Patriarca Constantinopolitano*, Grottaferrata 1912, No. 14, p. 12.

(2) J. Braun, *Die liturgische Gewandung im Occident und Orient*, Freiburg i. B. 1907, p. 96, 90.

(3) Abbildung s. *Orient. Chr. Per.* IV (1938) nach p. 136 (2. Bd.).

(4) Vgl. I. D. Stefanescu, *L'illustration des liturgies dans l'art de Byzance et de l'Orient*, in: *Annuaire de l'Institut de philologie et d'histoire orientales* III (1935), p. 464-66, Tafel XCVIII-CI.

Haus... ». Auch Russland kennt Bilder, welche die Verse aus dem Weisheitsbuche illustrieren. Sie sind aber im Gegensatz zu den eben erwähnten Fresken auf dem Balkan eine der Reihe der einzelnen Verse (Sap. IX, 1-5) folgende, bildhafte Erläuterung des prophetischen Textes. Eines derselben befand sich in den Sammlungen des Grafen Uvarov. [1] Dasselbe stammt aus der Zeit zwischen 1499 und 1522.

Eine weitere Abart des Engels des grossen Ratschlusses stellt das Bild dar, welches den Namen trägt: « Das Heilige Schweigen » [Bild 3]. Es gibt dasselbe als gemalte Ikone [2] und als Metallguss [3] oder auch als Wandmalerei z. B. in der Kirche des hl. Johannes des Täufers in Wladimir [4].

Auf diesem Bilde ist der Engel als Halbfigur dargestellt. Er ist in ein reiches Gewand gekleidet, welches am Halsausschnitt, an den Aermelabschlüssen und am Schnitt mit prächtigen Bändern geschmückt ist. Die Hände hält der Engel vor der Brust gekreuzt. Das gescheitelte und gewellte Haar fällt um den bartlosen Kopf bis auf die Schultern herab. Hinter dem Kopfe erstrahlt auf einem runden Schein der siebengeteilte Ewigkeitsnimbus. Zu Häupten des Engels ist geschrieben: « Jesus Christus, das Heilige Schweigen ». Manchmal ist wie auf der abgebildeten Ikone diese Darstellung noch von einem Kranze von Heiligen umgeben.

Offenbar soll diese Ikone nicht den in der Zeit erschienenen Christus darstellen. Schon der Titel der Ikone weist darauf hin. Dieselbe will uns unter dem Symbol des bartlosen Engels das Ewige Wort im Schosse des Vaters noch vor der Weltschöpfung vor Augen führen. Sie fordert den Beschauer auf, sich in die gesättigte Stille der Gottheit zu versenken. Auch die abendländische Liturgie kennt diese gesättigte Stille. Diese Stille, dieses Schweigen der Fülle senkt sich auf den Teilnehmer an der Liturgie herab, wenn der Priester zu Beginn

[1] *Rjeznaja ikona: « Premudrost sozda dom »*, in: A. S. Uvarov, *Sbornik melkich trudov*, Bd. I, Moskva 1910, p. 141-152. vgl. auch *Mélanges d'Archéologie, d'Histoire et de Littérature* Bd. I (1847-49) p. 127, Tafel XXV.

[2] Lichačev, *Materialy dlja istorij russkago ikonopisanija*, Atlas Bd. II, S.-Peterburg, 1906, Tafel 324, Nr. 621.

[3] Im Besitz des Päpstl. Orientalischen Instituts in Rom.

[4] N. Pokrovskij, *Stjennyja rospisi v drevnch chramach grečeskich i russkich*, Moskva 1890, Tafel XVII.

der Präfation sein Sursum corda betet. Seinen Höhepunkt findet es in dem Augenblicke, wo das Wort Gottes, der « Engel des heiligen Schweigens » in der Wandlung zu uns herabsteigt (1).

***

Wir haben bisher drei fast hieratisch strenge Darstellungen des Christus-Engels betrachtet, nämlich den « Engel des grossen Ratschlusses », die « Hl. Weisheit » und das « Heilige Schweigen ». Wir wollen uns jetzt zwei anderen erzählenden Darstellungen zuwenden, welche uns ein bewegtes, von vielen Personen belebtes Bild vor Augen führen. Diese Bilder tragen die Namen: « Gott ruhte am siebten Tage » und « Du bist Priester » (2).

Das Bild: « Gott ruhte am siebten Tage » gehört weder zu den hieratischen noch zu den historischen Bildern; es stellt vielmehr eine jener sog. komplizierten Szenen dar, deren einzelne Teile in symbolischen Beziehungen zu einander stehen (3). Diese Art von Darstellungen sind im Grunde keine Gemälde; sie wollen weder gefallen, noch das Gemüt erheben; sie sind gezeichnete Gebete oder auch gemalte, dogmatische Traktate (4). Sie zeugen also, wie D'Agincourt mit Recht sagt, von einem Niedergang der wahren Malerei. Darum auch werden sie in den Veröffentlichungen über die russische Ikonenmalerei kaum erwähnt. Sie verdienten aber trotzdem, als Aeusserungen der russischen Geistesart, eine eingehende Behandlung. Obgleich dieselben in Russland sogleich ganz vollendet in ihrer Eigenart in die Erscheinung treten, so müssen sie doch das Endergebnis einer längeren Entwicklung gewesen sein. Diese Entwicklung ist uns jedoch bis heute unbekannt. Man scheint aber sagen zu können, dass dieselbe im wesentlichen nicht vom Abendland her bestimmt ist. Es handelt sich bei diesen

(1) vgl. HAMMENSTEDE O. S. B., *Die Liturgie als Erlebnis.*

(2) Spätere, rein dekorative Christus-Engel Darstellungen wie z. B. auf dem Titelblatt des Kiewer Paterikon von 1661 übergehen wir hier.

(3) vgl. M. ALPATOV und BRUNOV, *Die altrussische Kunst in der wissenschaftlichen Forschung seit 1914*, in: *Zeitschrift für slavische Philologie* III (1926), p. 393.

(4) vgl. p. 467, Anm. 1.

Bildern auch nicht um Einzelfälle irgend eines aus der Reihe gekommenen Malers. Sie sind allerdings auch nicht gleichmässig und zu allen Zeiten in den russischen Landen verbreitet. Sie treten vielmehr in der Mitte des XVI. Jahrhunderts im Moskauer Russland auf, und zwar an solchen Orten, die mit dem Zarenhause in enger Verbindung standen, also vor allem in Moskau selbst, dann aber auch z. B. in dem bei Kasan gelegenen Kloster von Švijašk (1). Dieses Kloster ist der Ueberlieferung nach im Jahre 1551 von Iwan dem Schrecklichen gegründet worden (2). Die Mariae-Himmelfahrtskirche daselbst wurde nach dem Jahre 1555 gebaut. Sie wurde im Jahre 1558 ganz in diesem « komplizierten Stile » ausgemalt (3).

Wenden wir uns nun zuerst der Beschreibung und Erklärung der Ikone zu, welche heisst: « Gott ruht am siebten Tage ». (Gen. II, 2). [Bild 4] (4).

Die Ikone zerfällt in zwei klar geschiedene Hälften. Ein dreiteiliges, gewelltes Band, auf welchem die Sterne sowie Sonne und Mond dargestellt sind, trennt dieselben voneinander. In der unteren Hälfte sind die Ereignisse auf der Erde, in der oberen jene im Himmel dargestellt.

Die untere Hälfte zeigt ihrerseits wieder zwei Schauplätze, nämlich das Paradies und die Erde nach dem Sündenfall.

In der oberen Hälfte hingegen sehen wir im innersten von drei konzentrischen Kreisen Gott den Herrn im Bilde des « Alten an Tagen » auf einem Ruhebett ausgestreckt liegen. Der äusserste der drei Kreise ist kreuzförmig geteilt. Wie im mittleren Kreise, so sind auch in den vier recht breiten Kreuzesarmen Engelchöre zu sehen. In den vier ausgesparten Zwickeln ist je ein Cherubim abgebildet. Nach Art eines Sternes spriessen aus dem äussersten Kreise Spitzen hervor, welche die Symbole der vier Evangelisten zeigen. Rechts und

(1) P. Dulski, *Pamjatniki kazanskoj stariny*, Kazan 1914, p. 171-186, und Anhang; I. Grabar, *Restavracija u nas i na Zapadje*, in: *Nauka i iskusstvo* 1926 Heft 1.

(2) *Bogoslovskaja Enciklopedija* VII Sp. 754.

(3) vgl. I. Grabar, *L'expansion de la peinture russe aux XVIe et XVIIe siècles*, in: *Annales de l'Institut Kondakov XI*, Beograd 1940, p. 69.

(4) obgleich der abgebildete Holzschnitt im XVIII. Jahrhundert gefertigt wurde, gibt er doch ein frühes Stadium in der Entwicklung der Ikone wieder.

links von dem äussersten Kreise sind zwei mandelförmige Felder angebracht, welche den Rand desselben überschneiden. Der ganze übrige Raum des Himmels ist mit Engeln angefüllt, aus denen deutlich erkennbar die beiden Erzengel Michael und Gabriel hervorragen.

Die Ikone zeigt uns trotz ihres « statischen » Titels bewegtestes Leben: nämlich den Fall des Menschengeschlechtes und dessen Folgen einerseits und den ewigen Heilsplan Gottes zur Errettung der gefallenen Menschheit anderseits.

In der « irdischen » Hälfte sehen wir im Paradiesesteil Gott den Herrn unter der Gestalt eines Engels mit dem Ewigkeitsnimbus in der Schöpfung des Leibes des ersten Menschen begriffen. Daneben steht Adam mit erhobenen Händen betend in nackter Unschuld. In einem eigenen Rahmen sehen wir Gott den Herrn, wie er dem ersten Manne die erste Frau zuführt (Gen. II, 22). Der Hintergrund mit seinen Bäumen und die segnend erhobene Rechte Gottes lässt uns ahnen, dass er ihnen gerade das Geheiss gibt: « Wachset und mehret euch und erfüllet die Erde und machet sie euch untertan ». (Gen. I, 28). Ein Engel aber, welcher über diesen beiden Szenen schwebt und das Kreuz mit der Lanze und dem Schwamm in der Hand hält, lässt uns ahnen, dass das Glück des Paradieses nicht dauerhaft sein werde. Und in der Tat zeigt uns der zweite Teil der unteren Hälfte die Erde nach dem Sündenfalle. Dort lehrt ein Engel die jetzt in lange Gewänder gekleideten Stammeltern mit der Schaufel die Erde bearbeiten. Dort geht Kain alleine und sinnt Böses wider seinen Bruder Abel. Man sieht, wie er unter dem Einfluss teuflischer Einflüsterungen diesen seinen Bruder erschlägt und wie Adam und Eva an der Leiche ihres ermordeten Sohne trauern.

In der oberen Hälfte des Bildes — im Himmel — ist ganz entsprechend der Heilsplan Gottes dargestellt.

Noch innerhalb der drei Kreise im Blickfelde des Ruhenden Gottes sehen wir in einem kreisförmigen Medaillon die Frau mit dem Kinde dargestellt, welche der Schlange den Kopf zertreten wird (Gen. III, 15): die Gottesmutter mit ihrem Sohne Jesus Christus. Neben diesem Bilde ist das Symbol des Hl. Geistes zu sehen, die Taube, denn die Menschwerdung und damit die Erlösung werden unter der Einwirkung des Hl. Geistes bewirkt (Luk. I, 35). Im linken Kreuzesarm des

äussersten Kreises, unter dem Bilde Mariens, ist auch der Bote der Erlösung zu sehen, der Erzengel Gabriel, wie er den Befehl Gottes mit erhobener Rechten in Empfang nimmt. Die Tatsache aber, dass all dies im Kreisfelde um die ruhende Gestalt Gottes herum abgebildet ist, zeigt uns, dass es sich hier nicht um die Ausführung in der Zeit handelt, sondern um den im Ueberzeitlichen, von Ewigkeit her gefassten Entschluss des Vaters, die Menschheit durch den Sohn Mariens zu erlösen. Die beiden mandelförmigen Medaillons rechts und links von den Kreisen zeigen uns, wie Gott die Ausführung dieses Entschlusses bewirken wollte: durch die Sendung des ewigen Wortes nach aussen und durch den Kreuzestod des menschgewordenen Gottessohnes. Aus dem rechten Kreuzesarm lehnt sich teilweise über den äussersten Kreisrand hinaus der ewige Vater (Gott Sabaoth); seine Rechte berührt sich fast mit den fürbittend [1] ausgestreckten Händen der ihm zugewandten, von zwei Flügeln bedeckten, sonst aber gänzlich unbekleideten Gestalt. Es ist, als ob diese sagen wollte: « Ecce ego, mitte me ». (Is. VI, 8) Ihr Haupt umgibt der siebengeteilte Ewigkeitsnimbus. Die Ueberschrift: I. S. – X. S. kennzeichnet dieselbe auch ausdrücklich als den ewigen Gottessohn. Es ist aber nicht der Gottmensch Jesus Christus dargestellt, sondern nur die Gottheit Christi. Dies hat Buslaev bei einer anderen Gelegenheit, die eine ähnliche Darstellung zeigt, überzeugend nachgewiesen [2]. Es handelt sich also bei dieser Szene um die Sendung des ewigen Wortes nach aussen zum Zwecke der Erlösung der gefallenen Menschheit. Mit eilendem Schritt entfernt sich auch etwas tiefer der Erzengel Gabriel gegen den Bildrand hin, um seiner Aufgabe gemäss die frohe Botschaft auszurichten. Auf der anderen Seite des Bildes sehen wir sodann den Triumph Gottes nach dem entsprechend dem Gedanken und Willen der Vorsehung des Vaters in der Zeit ausgeführten Heilsplane. Dort erblicken wir den himmlischen Vater (Gott Sabaoth) als König auf dem Throne sitzend, vor

(1) vgl. O. Wulff, *Ein byzantinischer Ikonentypus in nordrussischer Nachbildung*, in: G. Millet, *Orient et Byzance*, Bd. V. p 229 und p. 219 Anm. 6.

(2) F. I. Buslaev, *Dlja ikonografij duši*, in: *Trudy pervago archeologičeskago sjezda v Moskvje* 1869, Bd. I. Moskau 1871, p. 848-852.

seiner Brust schwebt die Taube, und in den Armen hält er am Kreuze frei stehend den ewigen Sohn. Dieser ist ebenso wie auf der rechten Seite der Ikone von zwei Engelsflügeln bedeckt; er ist aber im Gegensatze zu diesem Bilde mit einem Lendentuche bekleidet. Dieses sowie der Vollbart, welcher das leicht geneigte Haupt umrahmt, und der kreuzgeteilte Nimbus, welcher hinter demselben sichtbar wird, zeigen, dass es sich bei diesem Engel um das ewige Wort nach der Menschwerdung handelt — wohl gemerkt aber nur, insoweit sich diese im Heilsplan des ewigen Vaters wiederspiegelt.

Wir sehen also, dass das eben beschriebene Bild im Grunde eine gezeichnete und kolorierte theologische Abhandlung ist. Aus dem Westen kennen wir aszetische Anleitungen, ja ganze Systeme, welche in ähnlicher Weise gezeichnet vorliegen [1]. Dieselben gehören jedoch früheren Jahrhunderten an. Die Formensprache unseres Bildes aber ist, wie schon früher bemerkt wurde, dem Westen fremd. Sie ist typisch russisch, denn auch Byzanz kennt ähnliche Darstellungen nicht.

Das uns beschäftigende Bild kommt nicht nur als Ikone vor. Es sind auch grosse Fresken bekannt, welche denselben Gegenstand darstellen. Ein solches Freskogemälde befindet sich z. B. auf der Altarseite der in Stein aufgeführten Ikonostaswand der Erlöserkirche « über den Gängen » in Rostow. Es stammt aus dem Ende des XVII. Jahrhunderts und ist darum auch in manchen Einzelheiten verschieden, im Ganzen weniger streng und mehr genrehaft aufgefasst [2]. Das Bild ist ausserdem durch eine moderne Restauration arg verdorben.

Da die Ikone: « Du bist Priester (in Ewigkeit) » dieselben Formelemente wie das eben beschriebene Bild enthält, wollen wir auch diese zuerst beschreiben und uns dann der Betrachtung der darauf vorkommenden, uns vor allem interessierenden Christus-Engel Darstellungen zuwenden.

Auch dieses Bild ist in Moskau schon in der Mitte des XVI. Jahrhunderts bekannt. Wie alle anderen Moskauer Bilder dieser Zeit ist es zum wenigsten unter Anleitung von Nowgoro-

(1) Ein solches Einblatt befand sich z. B. etwa im Jahre 1928 im Besitze des Antiquariats Baer in Frankfurt am Main.

(2) B. VON EDING, *Rostov Velikij, Uglič*: Moskva [1913], p. 119 (Bild), 121 24.

der und Pskower Meistern gemalt worden. Auch gegen dieses Bild erhob der schon öfters erwähnte Djak Viskovatyj beim Metropoliten Makarius Einspruch und zwar vor allem wegen des Christus-Engels [Bild 5]. Es sind denn auch Bilder desselben Typus bekannt, auf welchen der Engel fehlt. Ein solches ist z. B. auf der Ikone zu sehen, welche den Namen trägt: « Das eingeborene Wort Gottes » (1). In dieser letzteren Form ist die Ikone auch in die altgläubige Malerei übergegangen. So besitzt die Bibliothek des Päpstlichen Orientalischen Institutes in Rom ein nicht sehr altes, derartiges illuminiertes Manuskript, welches auf Seite 57 fast dieselbe Darstellung zeigt (2).

Das wichtigste Stück unserer Ikone ist das rautenförmige Mittelstück. Dasselbe ist über ein aufrechtstehendes, dunkles Rechteck gelegt, in dessen vier Ecken ein helles Feld nach Art eines Tuches stramm eingespannt ist. In den vier Zwickeln dieses Tuches, welche von dem Hauptfelde nicht verdeckt werden, sieht man die Symbole der vier Evangelisten. Ueber dem Hauptbilde sieht man durch zwei geöffnete königliche Türen den Vater und den ewigen Sohn thronend sitzen, während die Taube des Hl. Geistes sich auf die Figuren des Hauptbildes herabsenkt.

Das Mittelstück zeigt ein Kreuz mit drei Querbalken, welches auf dem Berge Golgotha steht. Auf dem Felsen ist der Schädel Adams sichtbar. Auf dem untersten Querbalken des Kreuzes steht frei, nur mit dem Lendenschurz gegürtet, der jugendliche, bartlose Christusengel. Hinter seinem aufrechten Haupte ist der Ewigkeitsnimbus sichtbar. Die Hände hält er ausgestreckt an den zwei Kreuzesarmen. Sie zeigen, ähnlich wie die neben einander stehenden Füsse, die Wunden der Nägel. Aus den beiden Händen tropft Blut herab. Zwei grosse Flügelpaare sind vor und hinter dem Engel ausgebreitet, ohne jedoch die Gestalt zu verhüllen. Ein drittes erhebt sich neben dem Haupte nach oben. Diese drei Flügelpaare erinnern sehr an die Flügel der Cherubim, von denen an jeder Seite der beiden Kreuzesarme einer schwebt. Auf dem obersten Querbalken sitzt nochmals Christus der Herr, in jugendlicher, fast kindlicher Gestalt. Er ist gerüstet

(1) siehe *Sočinenija F. I. Buslaeva*, Bd. 1. Sanktpeterburg 1908, p. 17.
(2) *Ot raznych božestvennych pisanij skazanie*. [o. O. u. J.].

und trägt eine Krone auf dem Haupte. Er steckt gerade sein Schwert in die Scheide. Diese Figur und die entsprechende Geste sind auch das Hauptmotiv der anderen Bilder, welche wir oben erwähnt haben. Dadurch dass auf ihnen das Kreuz in den Leib des besiegten Teufels gesenkt ist, wird die Geste des siegreichen Königs, welcher nach vollbrachtem Waffengang das Schwert in die Scheide zurücksteckt, noch mehr unterstrichen. Der Nimbus hinter dem Haupte des Siegers zeigt nur auf dem Bilde der Altgläubigen das Kreuz mit der auf Christus hindeutenden Inschrift I. S. - X. S. Dort ist der Sieger über den bösen Feind auch in der Fülle der Jahre mit wallendem Haar und Bart dargestellt. Hinter diesen beiden Gestalten, dem Christus-Engel und Christus, dem Sieger über Tod und Teufel, erhebt sich als dritte die Gestalt des Ewigen Hohenpriesters, nach welchem die Ikone ihren Namen hat. Auf dem mit reichem Haar und Bartschmuck versehenen Haupte trägt er die bischöfliche Krone. Hinter demselben ist der siebenteilige Ewigkeitsnimbus klar erkennbar. Die Rechte erhebt er mit den beiden ausgestreckten Fingern segnend. In der Linken hält er mit lässiger Geste ein mit der Spitze nach unten gekehrtes, langes, entblösstes Schwert. Gekleidet ist er in einen mit vielen Kreuzen geschmückten Sakkos; über den Schultern trägt er ein Omophorion, auf welchem zwei Kreuze sichtbar sind. Das rautenförmige Feld, vor welchem alle diese Gestalten stehen, trägt als Rand zwei Streifen, von denen der eine dunkel gestrichelt ist, während in dem anderen viele Sterne sichtbar werden.

Offenbar handelt es sich bei dieser komplizierten, allegorischen Darstellung um eine Szene im Himmel — dies deutet schon die Umrahmung des Rautenfeldes an — und nicht um einen Vorgang auf Erden. Man kann in ihr vielleicht eine bildhafte Beschreibung des Kontakions am dritten Fastensonntag erkennen, welches lautet: « Das Flammenschwert bewacht nicht mehr die Tore des Paradieses. Ueber dieses (oder diese) ist als herrliche Tröstung das Kreuzesholz gekommen; das Todesleid und der Sieg der Hölle ist überwunden; denn du, mein Erlöser, hast dich gezeigt und hast denen, die in der Hölle sind, zugerufen: Tretet wieder ein ins Paradies ».

Wir sehen in bildhafter Erklärung dieser Gedanken das Kreuzesholz mit dem Gekreuzigten auf dem Golgothahügel

über dem Totenschädel oder dem besiegten Höllenfürsten errichtet. Auf dem Kreuze sitzt Christus, welcher den Tod und den Teufel überwand. Zum Zeichen des Sieges steckt er das Schwert zurück in die Scheide. Hinter diesem Sieger wird Christus als Hoherpriester sichtbar, der Erlöser, welcher segnet und das Flammenschwert, welches die Pforten des Paradieses bewachte, lässig nach unten hält. Über alledem aber ist die Paradiesespforte offen; man sieht Gott den Herrn in seiner Glorie thronen.

Auf diesem Bilde haben wir also Christus dreimal unter verschiedener Rücksicht dargestellt — aber es ist nur ein einziger Gedanke, welcher die ganze Ikone in allen ihren Teilen erfüllt: nämlich die Rückführung der Menschheit zu Gott durch Christus, den Priester, welcher die Erlösung bewirkt und ihre Früchte zuwendet.

Nachdem wir bis jetzt die beiden uns augenblicklich beschäftigenden Ikonen nach ihrer Form und ihrem Inhalt betrachtet haben, wollen wir uns nun den darauf befindlichen Christus-Engel Darstellungen zuwenden.

Dieselben sind offenbar ganz anderer Art als die drei im ersten Teile unserer Abhandlung betrachteten Bilder. Jene wollten einen spezifischen Aspekt des Gottes-Engels darstellen: den Träger des ewigen Ratschlusses, die Hl. Weisheit, nach der alles geschaffen ist, das Hl. Schweigen der in sich versunkenen Gottheit. Die beiden Bilder jedoch, welche uns jetzt beschäftigen, sind viel einfacherer und primitiverer Art. Sie zeigen uns nur schlicht und anspruchslos den « Engel Jahves ». Sie tun dies allerdings in zweifacher Auffassung, denn die beiden Engeldarstellungen im « Paradies » der ersten Ikone unterscheiden sich deutlich von allen übrigen. Hier ist der Engel in das lange, weisse Idealgewand gekleidet, welches der altchristlichen Tradition der Engeldarstellungen entspricht [1]. Dort hat er ein Aussehen, welches von ferne an die Vision des hl. Franz von Assisi auf dem Monte Alverna erinnert.

Wir wollen beide Darstellungsformen betrachten. Zuerst wenden wir uns dem Engel zu, welcher im Paradiese Adams Leib bildet und die beiden Stammeltern einander zuführt.

[1] Cf. O. WULFF, wie eben p. 221.

Da erhebt sich sogleich die Frage, wen stellt der Engel dar? Gott den Vater, Jesus Christus oder die Gottheit schlechthin? Die letztgenannte Möglichkeit können wir ohne weiteres ausschalten. Ein Bild der Gottheit als solcher finden wir nirgendwo.

Es liegt aber nach dem Text der hl. Schrift nahe anzunehmen, dass der Engel ein Symbol des himmlischen Vaters sein solle. Heisst es doch: « Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde », (Gen. I, 1) und alle Ausleger verstehen hier unter « Gott » die erste Person der Gottheit — Gott den Vater. Es ist jedoch kaum anzunehmen, dass der Paradiesesengel auf unserem Bilde den Vater darstellen soll. Dieser wird ja, wie die Unterschrift der Tafel: « Gott ruhte am siebten Tage » deutlich sagt, auf dem Ruhebett in der oberen Hälfte derselben abgebildet. Dort aber ist er unter der Gestalt des « Alten an Tagen » gezeichnet. Man könnte jedoch einwenden, die obere Hälfte der Ikone entstamme einem anderen Stilkreise als die untere und darum wäre es wohl möglich, im Engel des unteren Feldes ebenso ein Symbol des Vaters zu sehen, wie im oberen Bildkreise der « Alte an Tagen » ein solches ist. Es ist zuzugeben, dass die beiden Bildhälften verschiedenen Stilrichtungen entsprechen. Die untere ist mehr in der traditionellen Art aufgefasst; die Art der oberen jedoch ist, wie dies Viskovatyj bezeugt, eine Neuerung des XVI. Jahrunderts.

Aber gerade weil die untere Bildhälfte mehr in der traditionellen Art aufgefasst ist, bedeutet der dort befindliche Engel nicht Gott den Vater, sondern Gott den Sohn, das ewige Wort. Es gibt dafür ikonographische Zeugnisse und Ueberlegungsgründe. Wenden wir uns zuerst diesen letzteren zu. Dieselben stützen sich teils auf die Hl. Schrift, teils auf liturgische Texte.

Ein Maler oder Miniaturist wie z. B. jener, welcher den Text der Palea (des Alten Testaments in Auswahl) oder etwa die einzelnen Artikel des Glaubensbekenntnisses illuminieren wollte [1], befand sich bei der bildlichen Erläuterung dieser Gegenstände in einer schwierigen Lage. Er konnte ja,

[1] Vgl. F. J. Buslaev, *Dlja istorij russkoj živopisi XVI vjeka*, in: *Sočinenija* II, Sanktpeterburg 1910 p. 291. *Opisanie slavjano-rossijskich rukopisej grafa F. A. Tolstova*, Moskva 1825 Abt. I Nr. 83 p. 44.

wenn er sich an die Konzilsentscheidungen halten wollte, Gott den Vater nicht darstellen; es war aber doch auch kaum möglich, die ganze Schöpfungsgeschichte, beziehungsweise den ersten Glaubensartikel bei einer solchen Gelegenheit unberücksichtigt zu lassen oder gar nur die Worte des Glaubensbekenntnisses zu schreiben (1). Ein einziger, gangbarer Ausweg bot sich ihm, und ihn haben auch viele Miniaturisten gewählt. Sie zeichneten als Schöpfer nicht Gott den Vater, sondern Gott den Sohn, Jesus Christus. Es war sicher ikonographisch erlaubt, den ewigen Gottessohn zu malen, denn er hatte ja in sichtbarer Gestalt hier auf Erden geweilt. Es war auch theologisch korrekt, ihn anstelle des Vaters zu malen. Christus hatte ja von sich gesagt: « Wer Mich sieht, sieht Den, der Mich gesandt hat », (Joh. XII, 45) und ein anderes Mal hatte er zu seinem Jünger Philippus gesprochen: « Philippus, wer Mich sieht, sieht den Vater » (Joh. XIV, 9). Es lag auch nahe, dies zu tun, denn die Kirche des Westens und des Ostens hatte schon immer so gehandelt, wenn sie den Pantokrator darstellte (2). Nach dem ersten Artikel des Glaubensbekenntnisses ist unter dieser Bezeichnung der ewige Vater zu verstehen, und dennoch hatten alle kirchlichen Künstler ohne Bedenken seit jeher nicht eine Idealgestalt des Vaters in ihre Kuppeln und auf ihre Ikonen gemalt, sondern den in Menschengestalt erschienenen Sohn, der ja « mit dem Vater eins ist » (Joh. X, 30). Darum konnte ein Ikonenmaler und Buchilluminator ganz entsprechend der Hl. Schrift und dem Willen und Brauche seiner Kirche auch bei der Darstellung der Weltschöpfung oder des Sündenfalles den Schöpfergott unter der Gestalt Christi zeigen. Auch das Glaubensbekenntnis der Kirche wies ihn auf diesen Ausweg hin. Heisst es doch im Glaubensbekenntnis von Nicäa: « Durch ihn (Christus) ist alles gemacht worden » (3).

In ganz ähnlicher Weise hatten byzantinische Maler, welche Gott, den Herrn nach der Weissagung Daniels (Dan.

(1) Die westl. Lösung dieses Problems siehe bei: Döring-Hartig, Christliche Symbole, Freiburg 1940, § 23.

(2) vgl. I. Pascher, *Der Christus-Pantokrator in der Liturgie*, in: *Jahresber. der Görres-Ges.* 1939, p. 42-57; Bespr. in: *Byz. Zeitschr.* XL (1940), p. 272.

(3) vgl. Kondakov, *Licevoj ikonopisnyj podlinnik*, Tom. I, *Ikonografja gospoda Boga i Spasa našego Iisusa Christa*. S.-Peterburg 1905, p. 77.

VII, 13) als den « Alten an Tagen » darstellen wollten, Christus, das menschgewordene, ewige Wort Gottes in der Gestalt eines alten Mannes abgebildet. Das älteste hierfür in Russland erhaltene Beispiel ist ein Deckenfresko im Altarraum der Spas-Nereditsa Kirche bei Nowgorod. Dasselbe wurde im Jahre 1199 gemalt ([1]). Genau so ist der « Alte an Tagen » auch in vielen moldauischen Klosterkirchen dargestellt ([2]). Die Darstellung der oberen Hälfte der « Gottes-Ruhe » Ikone, welche nicht das fleischgewordene Wort, sondern ganz unbestimmt « Gott » als den « Alten an Tagen » darstellt, entspricht also sicher nicht der Überlieferung; sie ist eine Neuerung in der russischen Ikonographie des XVI. Jahrhunderts ([3]).

Es schien somit ganz einfach zu sein, auch auf den Bildern des Credo und ähnlichen, an die Stelle des Vaters den menschgewordenen Sohn zu setzen; und dennoch erhob sich dagegen eine neue Schwierigkeit: Die Weltenschöpfung fand ja sicherlich statt schon vor der Menschwerdung des Ewigen Wortes. Gegen eine bildliche Darstellung des Ewigen Wortes vor der Menschwerdung, also bei der Schöpfungsarbeit, schien sich aber dieselbe Schwierigkeit zu erheben wie gegen eine Darstellung des Ewigen Vaters. Es galt darum, Ausschau zu halten, ob es nicht doch eine Möglichkeit gab, das Ewige Wort auch schon vor der Menschwerdung darzustellen. Und diese Möglichkeit bot sich in der Tat.

Die Hl. Schrift und die Liturgie weisen darauf hin. Im Uebersetzungstext der Septuaginta stand in der Reihe der göttlichen Namen des Messias beim Propheten Isaias (Is. IX, 5) die Bezeichnung « Engel des grossen Ratschlusses » ([4]). Dies forderte ja geradezu dazu auf, Christus den Herrn in diesem

([1]) V. Miasoédov, *Les fresques byzantines de Spas-Nereditsa*, Paris 1928, Tafel XX.

([2]) Ein gutes Bild in: I. D. Stefanescu, *L'évolution de la peinture religieuse en Bucovine et en Moldavie*, Album LXXX. 1, in: *Orient et Byzance*, II Paris 1928. Alle 4 Bände dieses Werkes enthalten reichliches Material zu der uns beschäftigenden Frage.

([3]) Literatur siehe bei Miasoédov, wie eben, Einleitung p. 8; *Ruskija Drevnosti v pamjatnikach iskusstva*, Heft 6, *Pamjatniki Vladimira, Novgoroda i Pskova*, S.-Peterburg 1899, p. 132 f.

([4]) Knabenbauer-Zorell, *Commentarium in Isaiam*. I Teil, Paris 1922, p. 253.

Bilde darzustellen, und wir wissen, dass dies auch geschehen ist. Diese Darstellungsart führte jedoch zu den hieratisch-strengen, repräsentativen Bildformen, die uns oben beschäftigt haben. Der Engeltypus, der uns im Augenblicke interessiert, kann nicht von der Prophetie des Isaias inspiriert sein. Neben dem « Engel des grossen Ratschlusses » ist in der Hl. Schrift aber auch häufig von einem « Engel Jahves » ([1]) schlechthin die Rede.

Was lag näher, als auch in diesem « Engel Jahves » in Anlehnung an den « Engel des grossen Ratschlusses » Christus den Herrn zu sehen? Denselben mit dem Logos zu identifizieren, entsprach auch gänzlich der christologischen Gedankenwelt, in welcher die frühchristlichen Väter gelebt hatten ([2]). Darüber hinaus sagen aber auch einige Väter, darunter der hl. Basilius ([3]) ausdrücklich, dass der « Engel Jahves » identisch sei mit dem « Engel des grossen Ratschlusses », dem Messias. Somit fussten spätere Schriftsteller und kirchliche Maler auf der Tradition, wenn sie Christus einen Boten Gottes, einen Engel nannten und als solchen malten. Es waren somit zwei Typen des Christus-Engels gegeben, der « Engel des grossen Ratschlusses » mit seinen Abarten und der « Engel Jahves ». Beide Bildtypen waren jedoch anfänglich recht selten. Vielleicht hängt die häufigere Verwendung, etwa vom XVI. Jahrhundert ab, mit liturgischen Entwicklungen zusammen.

Unter den neun (acht) Oden, welche im Verlaufe der byzantinischen Matutin gesungen werden, enthält die siebte und achte den Gesang und den Hymnus der drei Jünglinge im Feuerofen. Von diesen Gesängen selbst ist, wie bekannt, im Laufe der Zeit nichts mehr übrig geblieben. Nur mehr Zwischenstrophen haben sich erhalten, welche von altersher als Umgesang hinter die einzelnen Verse eingeschaltet worden waren. Diese Zwischenstrophen sind im VII. und VIII. Jahrhundert oft zu ganzen Gesängen im Sinne der ursprünglichen

([1]) M. J. Lagrange, *L'Ange de Jahwe*, in: *Revue Biblique* 1903 (XII) p. 202-225.

([2]) Vgl. Irenäus, adv. haer. III. (P. G. 7, Sp. 860 ff.); Clemens v. Alexandrien, Paed. I (P. G. 8, Sp. 317 ff.); Athanasius, contra Arianos, or. 3 und 35 (P. G. 26, Sp. 174, 346, 351); Chrysostomus, hom. 58 in Gen. (P. G. 54, Sp. 510); I. Rybynski, *Der Mal'akh Jahwe*, Paderborn 1930.

([3]) Adv. Eunomium, lib. II 18, in: P. G. 29, Sp. 608 f.

Oden ausgebaut worden. Die ursprüngliche Strophe hingegen blieb nicht selten nur als Irmos übrig, das heisst als Muster für die Art, in welcher die Troparien des Kanon, wie man diese neuen Gebilde nannte, zu singen wären. Im Laufe der Zeit wurden aber auch manche Kanones mit neuen Irmen gedichtet. Dies gab natürlich die Möglichkeit einer gedanklichen Weiterentwicklung der liturgischen Texte. Im XII. Jahrhundert dichtete nun der Mönch Theoktist des Stoudios-Klosters in Konstantinopel neben vielen anderen auch einen Bittkanon zu unserm Herrn Jesus Christus. Wie bekannt, hatte gerade dieses Kloster enge Verbindung mit Nowgorod. So brachte z. B. im Jahre 1348 eine Gesandtschaft, welche der Nowgoroder Erzbischof Basilius zum Pariarchen nach Konstantinopel gesandt hatte, gerade aus diesem Kloster viele Bücher heim in ihre Vaterstadt. Es ist somit wohl möglich, dass auch unser Kanon auf diesem oder einem ähnlichen Wege nach Russland gelangt ist. Der Irmos zum achten Gesang dieses an Jesus Christus gerichteten Gesanges nun lautet: « Den in den Flammenofen zu den hebräischen Jünglingen hinabgekommenen und die Flammen in Tau verwandelnden Gott besinget ihr Werke und erhebet ihn hoch in alle Ewigkeiten (¹)! » Es wird also in diesem Gesang der Engel des Feuerofens mit Jesus Christus gleichgestellt. — Dies geschah schon im VIII. Jahrhundert in anderen, ähnlichen liturgischen Texten, so z. B. in dem wahrscheinlich vom Patriarchen Germanos verfassten grossen Akathist der Gottesmutter. Dort wird der brennende Dornbusch als ein Symbol der Gottesmutter aufgefasst: Wie der Busch durch das Feuer, aus welchem nach der Septuaginta der Engel zu Moses sprach, nicht verletzt wurde, so wurde auch Maria durch die Majestät der Gottheit, welche in ihrem Schosse weilte, in ihrer Jungfräulichkeit nicht verletzt. Auch hier wird also Jesus Christus unter dem Bilde des Engels gesehen. Eine allerdings erst aus dem XVII.-XVIII. Jahrhundert stammende Tafel im Sinaikloster (²) zeigt uns diese beiden Gedanken in einem einzi-

(¹) A. Maltzew, *Andachtsbuch der orthodox-katholischen Kirche des Morgenlandes*, Berlin 1895, p. 316.

(²) *Monumenta Sinaitica archeologica et paleographica*, Fasc. I, ed. V. Beneševič, Petropoli 1915, Taf. 25, p. 46.

gen Bilde. Im brennenden Dornbusch, vor dem Moses eben seine Sandalen löst, sehen wir Maria mit dem Kinde auf ihrem Schosse. Dieses Kind hat zwei grosse ausgespannte Flügel — ein klarer Hinweis auf die Identität des Engels, der aus den Flammen zu Moses sprach, mit Jesus Christus, dem Sohne Mariens. Obgleich auch das Abendland Bilder der Jungfrau im brennenden Dornbusch kennt ([1]), so sind diesem doch Bilder der angegebenen Art fremd. Im Abendlande zeichnete man den Herrn nicht unter dem Symbol des Engels Jahves.

Es wäre nun zu untersuchen, zu welcher Zeit in der Liturgie der Ostkirche der Brauch aufkam, Christus den Herrn als den Engel Jahves anzusprechen. Dies an dieser Stelle zu tun, würde zu weit führen. Jedenfalls aber geschah es schon lange vor dem XII. Jahrhundert.

Man kann es also verstehen, wenn auch die kirchliche Malerei, freilich zögernder als die Liturgie, dazu überging, Christus unter dem Symbol des Engels zu zeigen: nicht Christus, den menschgewordenen Gottessohn, sondern Christus im Schosse des Vaters vor der Menschwerdung.

Wenn die damalige Zeit aber einen Engel malte oder zeichnete, so malte und zeichnete sie ihn im langen, wallenden Gewande ([2]). Darum sehen wir auf dem uns beschäftigenden Bilde den Paradiesesengel in diesem Idealgewande abgebildet. Er trägt den Ewigkeitsnimbus, um ihn als Gott auszuzeichnen vor den übrigen Engeln, welche dort zu sehen sind, z. B. vor jenem, welcher die Stammeltern über die schwere, körperliche Arbeit belehrt, die ihrer wartet. Auf unserer Ikone hat der Engel keine Aufschrift. Dieselbe fehlt auch auf den beiden Miniaturen bei Buslaev, welche fast genau dieselben Szenen behandeln wie unsere Ikone ([3]). Auf der einen oder anderen Miniatur sind sie jedoch ausdrücklich durch die Buchstaben I. S.-X. S. als Darstellungen des ewigen Wortes gekennzeichnet. Auch in dem nach der Mäzenatenfamilie Stroganov genannten Malvorlagenbuch sind zwei Zeichnungen zu sehen,

([1]) E. Harris, *Mary in the burning bush*, in: *Journal of the Warburg Institute*, Bd. I (1937-38) p. 281-286.

([2]) Vgl. O. Wulff, *Ein byzantinischer Ikonentypus in nordrussischer Nachbildung*, in: G. Millet, *Orient et Byzance* V, p. 219, 221.

([3]) F. I. Buslaev, *Dlja istorii russkoj živopisi XVI vjeka*, in: *Sočinenija*, Bd. II, Sanktpeterburg 1910, p. 292.

welche diesen Engel einmal bei der Schöpfung des Himmels und einmal bei der Erschaffung der Erde zeigen. Er ist beidemal genau so dargestellt wie auf unserer Ikone (1).

Wir können somit feststellen, dass der ikonographische Typus des Christus-Engels, welchen wir auf der unteren Hälfte der Ikone: « Gott ruht am siebten Tage » sehen, östlichem, byzantinischem Gedankengut entstammt. In den beiden Paradieses-Szenen ist er auch ganz im traditionellen, östlichen Sinne aufgefasst. Wir wollen uns jetzt den Christus-Engel Darstellungen der oberen Hälfte sowie jener der Ikone: « Du bist Hoherpriester » zuwenden.

Auch hier muss man zwei Dinge unterscheiden: die Auffassung des Engels und die Art, denselben darzustellen.

Die Auffassung ist genau dieselbe, wie in der unteren Hälfte der ersteren Ikone. Auch der Engel der beiden mandelförmigen Medaillone der Ikone der « Gottes-Ruhe » ist Christus der Herr. Die Ueberschrift kennzeichnet ihn beidemal ausdrücklich als solchen. Es handelt sich beidemal um den Sohn Gottes vor der Menschwerdung, denn es wird der ewige Heilsplan Gottes dargestellt und nicht seine Ausführung in der Zeit. Die Ausführung ist jedoch eine grundverschiedene. Weder die zwei Engel des Himmels noch auch der Engel am Kreuze auf der « Hohenpriester »-Ikone halten die überkommene Stilrichtung ein. Es scheint schwer, anzunehmen, dieselbe entstamme östlichem Empfinden. Schon die völlige Nacktheit der rechten Gestalt der ersten Ikone und die Bekleidung nur mit dem Lendentuche auf der linken Seite der ersten und auf der untersten Darstellung der zweiten Ikone sprechen dagegen. Auch die Art, wie die Flügel dieser Engel am Körper angebracht sind, ihre Zahl und ihre Verwendung sind dem Osten unbekannt. Viskovatyj scheint recht zu haben, wenn er diese Malweise eine neuartige nennt. Dabei erhebt sich allerdings von selbst die Frage, woher dieselbe wohl ins Moskauer Land gekommen sein mag.

Es scheint mir, dass dieselbe über Pleskau und Nowgorod kam. Wie schon oben gesagt wurde und wie eine auch nur flüchtige Vergleichung mit den bildlichen Darstellungen der Vision des hl. Franz von Assisi auf dem Berge Alverna

(1) *Stroganovskij ikonopisnyj licevoj podlinnik*, 2te Ausg. Moskva 1903.

zeigt, bestehen zwischen dem abendländischen « Christus-Engel » Bild und der innerrussischen Darstellung desselben Christus-Engels nicht geringe Aehnlichkeiten.

Die Aehnlichkeit bezieht sich nicht auf den Inhalt der Bilder. Im Westen handelt es sich ja um eine Vision, welche einen sechsflügeligen Seraph zeigt, der an einem freischwebenden Kreuze angenagelt erscheint. Von den fünf Wunden desselben gehen Strahlen aus, welche die Hände, die Füsse und die Seite des in Verzückung auf dem Berge knieenden hl. Franz durchbohren. Schon die Seitenwunde, welche am nackten, nur von den Flügeln verhüllten Körper des Engels sichtbar wird, beweist, dass es sich bei dieser Engel-Vision um einen « Christus-Engel » handelt. Die Auffassung desselben ist jedoch der abendländischen Mystik des XIII. Jahrhunderts eigentümlich. Sie hat nichts mit dem « Engel des grossen Ratschlusses » oder dem « Engel Jahves » der Ostkirche gemein.

Der ikonographische Typus dieses Engel-Seraphs jedoch findet sich zwar etwas verändert, aber doch erkennbar im Osten, und zwar gerade im Moskauer Lande wieder. Am deutlichsten wird er auf der Ikone: « Du bist Priester ». Auch hier ist der Engel am Kreuze angenagelt. Man sieht die Wunden der Hände und Füsse. Es fehlt aber die Seitenwunde. Sechs Flügel wachsen aus dem Körper hervor. Zwei derselben erheben sich hinter dem Haupte des Engels nach oben. Die vier anderen bedecken irgendwie den Körper. Auf der Ikone: « Gott ruhte am siebten Tage » hingegen hat der Engel jedesmal nur zwei Flügel. Er verwendet dieselben aber viel freier als jener der eben erwähnten Ikone, viel mehr in der Bewegung der westlichen Malerei: sie legen sich beide Male bedeckend um den Körper desselben.

Man kann also meines Erachtens kaum bezweifeln, dass diese « moderne » Malart vom Westen importiert ist. Sie stellt aber keine sklavische Herübernahme abendländischer Motive dar, sondern eine selbständige Durchdringung und Anwendung derselben durch byzantinisch geschulte Zeichner und Maler.

Es ist bekannt, dass die Pleskauer kirchlichen Kreise mit dem lateinischen Baltikum nähere Verbindungen hatten. Zu Anfang des XV. Jahrhunderts z. B. verbietet der russische

Metropolit Photius den Klerikern von Pleskau ernst, sich aus den lateinischen Bistümern das zur Sakramentenspendung notwendige Chrisma kommen zu lassen. Solche Bischofssitze waren in Dorpat und Riga. Auch in Nowgorod waren durch den engen Handelsverkehr die Verbindungen mit dem lateinischen Westen rege. Ausserdem waren gerade gegen Ende des XV. Jahrhunderts über diese Städte viele « Spezialisten » nach Russland-Moskovien gekommen. Auch aus den weissrussischen Gebieten Polen-Litauens kamen gar manche Leute nach Moskau. Viskovatyj unterstreicht in seiner Eingabe ganz besonders, dass die von ihm inkriminierten Engelbilder von Malern aus Pleskau und aus Lachien (Polen) gemalt worden seien.

Es ist aber gar kein Zweifel, dass es gegen Ende des XV. und zu Anfang des XVI. Jahrhunderts im Baltikum und auch in Ostpolen Franziskanerklöster gab, welche als Vermittler der von uns behandelten Bildform dienen konnten. Die baltischen Klöster in Riga und Dorpat (1) gehörten dem reformierten Zweige des Ordens, der sog. Observanz an. Dieselben erneuerten tatkräftig die Ordensdisziplin und somit sicher auch die Verehrung der Stigmatisation des hl. Franziskus, deren Fest schon seit Papst Benedikt XI. (1303-04) im Orden gefeiert wurde. Somit ist es sehr wohl möglich, dass die Mönche und Maler von Pleskau bei diesen Mönchen Bilder des Ereignisses auf dem Berge Alverna sahen und daraus dann Anregungen für ihre eigene Kunst schöpften.

Mehr lässt sich allerdings zur Frage der Abhängigkeit der uns hier interessierenden Engelbilder von westlichen Vorbildern bisher nicht sagen.



Wir sehen aus dem bisher Gesagten deutlich, dass die slawischen « Christus-Engel » Darstellungen ihre Entstehung ostkirchlichen Gedankengängen verdanken. Es gibt deren zwei

(1) R. Otto, *Über die Dorpater Klöster und ihre Kirchen*, in: *Verhandlungen der gelehrten Estnischen Gesellschaft*, Bd. XXII, 2 Dorpart 1910, p. 56 ff.; H. v. Bruiningk, *Zur Geschichte der Observantenklöster in Livland*, in: *Sitzungsberichte der Gesellschaft für Geschichte und Altertumskunde der Ostseeprovinzen Russlands aus dem Jahre 1909*, Riga 1910, p. 34-36.

Grundtypen. Der eine derselben ist hieratisch-feierlich; seine biblische Grundlage ist der « Engel des grossen Ratschlusses » bei Isaias. Der andere Typus hingegen ist erzählend und belehrend aufgefasst. Er beruht auf dem « Engel Jahves » der Bibel. Die Darstellungen des zweiten Typus zeigen zwei verschiedene Formen. Eine derselben entspringt gänzlich dem byzantinischen Stilempfinden; der zweite scheint vom Westen her und zwar von der bildlichen Darstellung der Vision des hl. Franziskus auf dem Alvernaberge beeinflusst zu sein. Der Christus-Engel selbst stellt aber niemals das menschgewordene Wort Gottes in seinem Erdenleben dar, sondern immer das Ewige Wort im Schosse des Vaters noch vor der in der Zeit erfolgten Menschwerdung.

Diese Bilder machen also einen besonderen Typus der russischen Ikonographie aus und verdienen es in einer Geschichte derselben eigens erwähnt zu werden.

A. M. Ammann S. J.





Bd. 1
Der Engel des grossen Ratschlusses (Athos).

Bd. 2
Der Engel des grossen Ratschlusses des Vaters (Südserbien).



Bd. 3 — Das Heilige Schweigen



1. И ПОЧИ БОГЪ ВЪ ДЕНЬ СЕДЬМЫЙ.

(рисун XVIII вѣка)



Bd. 5 — "Du bist Priester"

COMMENTARII BREVIORES

Le deuxième Concile de l'Émigration russe de Carlovtsi (1/14-11/24 août 1938) (1).

Au concile de Moscou de 1917-18, on avait affirmé sur tous les tons la nécessité de réintroduire et d'appliquer le plus largement possible le principe « canonique » de la conciliarité ecclésiastique: « sobornost ». Une des formes de son application serait la convocation de conciles périodiques auxquels participeraient les évêques, les prêtres et les laïques. La place de ces deux dernières catégories était discutée: les uns voulaient les mettre sur le même pied que les évêques, les autres défendaient énergiquement l'autorité exclusive de la hiérarchie. Ces divergences d'opinion avaient pris une forme aiguë au concile. Toutefois, il n'y eut pas encore de rupture en ce moment; ce n'est que plus tard, en 1922, que le schisme devait se déclarer ouvertement dans l'église russe.

De leur côté, les émigrés, anciens membres du concile de Moscou, et autres, n'avaient pas manqué d'emporter dans leurs bagages le principe retrouvé de la conciliarité. Ils auraient bientôt l'occasion de l'appliquer, car la convocation de représentants de l'église semblait d'autant plus urgente qu'on vivait dans une désorganisation complète et qu'on n'avait pas de relations normales avec le centre ecclésiastique de Moscou. Sur l'initiative de l'ordinaire de l'armée russe, une assemblée générale de 155 personnes fut convoquée à Carlovtsi pour novembre 1921. En fait, seulement 102 membres se présentèrent, parmi lesquels 6, au reste, étaient honoraires. Les proportions étaient donc assez réduites. Aussi, au début, la modeste appellation de « réunion » (sobranie) parut suffire, mais plus tard on l'échangea contre le titre plus pompeux, et plus conforme au principe de conciliarité, de « concile ». Il fut gardé officiellement dans les actes.

(1) Дѣянія Втпрого Всезарубежнаго Собора Русской Православной Церкви Заграницей. Belgrade 1939, pp. 751.

Les comptes rendus de ces séances ont été publiés dans un recueil: « Dieiania russkago Vsezagranitchnago tserkovnago Sobora... » (Sremk. Karlovtsi 1922); on peut en trouver un résumé chez Mgr. d'Herbigny et Deubner: « Evêques russes en exil », pp. 19-43. (Orient. Christiana, n. 67).

Il est donc inutile de nous arrêter à ce concile. Nous devons seulement faire remarquer que l'ancienne opposition entre les conservateurs et les démocrates-libéraux se fit sentir très vivement à Carlovtsi; elle fut envenimée par les divergences politiques, quand une partie des membres voulut manifester officiellement l'attachement de l'église à la dynastie des Romanov. Les autres protestèrent, se déclarant apolitiques, et refusèrent de faire accomplir par une assemblée ecclésiastique un acte qu'ils estimaient de pure politique. Ce fut en vain. Malgré tout, le concile put se clôturer en esprit de paix, mais on ne pouvait pas se faire d'illusion à ce sujet. De fait, quelques années plus tard la rupture se déclara sous cette forme qu'on a appelé le « schisme » d'Euloge. Sans vouloir en refaire l'histoire ni en analyser les motifs (pour ceci cfr. Mgr. d'Herbigny et Deubner, l. c.), nous voulons seulement rappeler quelques points de divergence, tels qu'ils se sont manifestés peu à peu, et que nous retrouverons sous l'un ou l'autre aspect au concile de 1938.

On peut tout réduire à deux chapitres : la question religieuse et la question politique, et dans les deux nous retrouvons encore le même principe, qui est le démocratisme dans le groupe de Paris, et le principe d'autorité chez leurs rivaux de Carlovtsi.

Au point de vue religieux, il y avait plusieurs sujets de frottement: ainsi le concile de 1921 avait condamné l'Y. M. C. A., comme une conjuration maçonnique, dirigée contre le christianisme, condamnation maintenue par le synode des évêques de 1926, mais atténuée par le métropolite Antoine. Restait, en tout cas, la défense d'adhérer au mouvement. Or, plusieurs organisations ecclésiastiques de Paris, entre autres l'Institut Théologique, sont subventionnées par l'Y. M. C. A.! On comprend l'embarras. De même l'organisation du « Mouvement chrétien des Étudiants russes » était mal vue de Carlovtsi. On lui reprochait ses accointances avec la franc-maçonnerie et avec les sectes protestantes, et ce n'était peut-être pas sans raisons. Mais au troisième congrès local du « Mouvement », on représenta les dissensions, devenant de jour en jour plus grandes entre les deux groupes, celui de Paris (Euloge) et celui de Carlovtsi (Antoine), comme le résultat d'une divergence de conception sur l'église même, celle

de Carlovtsi étant monarchique conservatrice, celle de Paris progressiste et indépendante de la politique. (Cfr. Mgr. d'Herbigny et Deubner, p. 90). Le fait est que le mouvement lui-même se rendait indépendant de toute autorité religieuse; indépendance, qui serait plus fortement accentuée au congrès suivant, tenu à Bierville (1-5 septembre 1926). Ce congrès « réagit, dit Mgr. d'Herbigny, contre la conception traditionnelle de l'autorité épiscopale et prétend soumettre les décisions doctrinales et disciplinaires des conciles au jugement définitif des fidèles » (l. c., p. 118).

C'était la position la plus radicalement libérale, défendue déjà par plusieurs éléments en vue du groupe de Paris, tels que Boulgakov, Berdiaev, Kartachev, Bezobrazov.

Il faut dire que, sur d'autres points encore, ces protagonistes s'écartaient de la doctrine orthodoxe traditionnelle, p. ex., sur l'Écriture Sainte, sur la valeur des dogmes, sur la Sagesse divine etc. Tout cela, ce « modernisme » propre à l'école théologique de Paris, fut condamné dans une lettre pastorale du Synode de Carlovtsi du 18/31 mars 1927 (ib., p. 147-48). Malgré cela, cette tendance était patronnée plus ou moins explicitement par le métropolite Euloge que Berdiaev nommait: l'homme providentiel chargé de renouveler l'église par ce principe conciliaire du libre accord des fidèles avec l'épiscopat (ib., p. 143).

Souvent dans les lettres écrites de la part du synode de Carlovtsi au métropolite lui-même ou à son sujet, on lui reproche de faire intervenir les fidèles dans les dissensions qui regardent uniquement la hiérarchie (ib., pp. 96, 100, 107, 144 etc.). Non pas que le synode rejetât le principe de la conciliarité, il en affirme la valeur et l'attachement qu'il lui porte, mais il l'entend dans le sens traditionnel que son chef, le métropolite Antoine, avait défendu avec ardeur au concile de Moscou.

Entretemps, excommunications et dépositions réciproques se succédaient. Carlovtsi installa même une nouvelle hiérarchie à Paris, à côté de celle d'Euloge.

A ces divergences sur le terrain religieux, s'ajoutait l'antagonisme politique. Carlovtsi affirmait et exigeait la loyauté envers l'ancienne maison impériale, Euloge la refusait. Ce lui fut un beau prétexte pour solliciter du métropolite Serge de Moscou, gardien du trône patriarcal, une approbation autorisée de sa juridiction. Il y réussit au prix de la déclaration suivante: « Moi, soussigné, je promets que, vu ma dépendance actuelle du patriarcat de Moscou, je ne per-

mettrai ni dans mon activité sociale, ni surtout dans mon travail d'église, aucune initiative qui puisse être soupçonnée de manque de loyauté à l'égard du pouvoir soviétique » (p. 145). Il faut ajouter toutefois que d'après l'explication donnée par le métropolite Serge lui-même, loyauté ne voulait pas dire soumission aux lois soviétiques, mais abstention de toute politique (ib. p. 166). Par son adhésion, Euloge perdit une partie de ses ouailles, mais il garda provisoirement son poste, tandis que le synode de Carlovtsi fut déclaré illégitime.

Mgr. d'Herbigny fait remarquer que l'attitude des églises de l'émigration en face des Soviets, n'est elle-même qu'un aspect épisodique de la rivalité (p. 173). Cependant, depuis 1934, on remarque une tendance à réduire à une question purement politique les divergences de vue (cfr. Irénikon, XI, 1934, pp. 199-200).

La même année 1935 fit espérer une détente dans la situation. Le métropolite Euloge alla se réconcilier personnellement avec son collègue Antoine à Carlovtsi. Mais le synode des évêques ne se montra pas aussi conciliant que son chef: il exigeait une rétractation formelle, alors qu'Euloge entendait faire une simple réconciliation. Ici encore, ce fut une question d'intérêt de clocher qui fit échouer les tentatives: Euloge s'était notamment fait dépendant de Constantinople pour sauver sa position, quand, pour son activité antibolchévik, il avait été déposé à son tour par le métropolite Serge de Moscou. Il fallait amener Euloge à se rétracter, car l'honneur de l'église indépendante de l'émigration était en cause, et le patriarcat de Serbie pourrait, à son tour, vouloir se soumettre le synode de Carlovtsi. On n'aboutit à rien, car admettre ce point de vue, c'était pour Euloge se livrer à la merci du groupe rival.

Nouveaux espoirs deux ans plus tard, en 1936, au cours de la conférence épiscopale de Sr. Carlovtsi. Mais on s'était trompé sur les intentions des adversaires de Paris, qui n'entendaient nullement s'avouer vaincus. Quelque résultat fut quand même obtenu: on permit la concélébration et on fut d'accord pour cesser les polémiques (cfr. Irénikon, XIII, 1936, p. 700). Enfin, le concile mixte, convoqué pour le mois d'août 1938 à Carlovtsi, fit naître de grands espoirs.

Les orthodoxes russes tiennent trop à leur principe de conciliarité pour ne pas avoir envisagé plus tôt que 1938 la possibilité d'un deuxième concile. En fait, déjà en 1922 et 1923, on avait tenté de le réunir, mais le métropolite Euloge s'y opposait.

Nouvelle tentative en 1927. Ce concile, disait le synode des évêques, « tout en ayant le droit de juger la situation de l'église

russe de l'étranger, n'aurait aucun droit de toucher aux questions qui se rapportent au tribunal canonique et à la discipline hiérarchique... » (Mgr. d'Herbigny, l. c., p. 140; Tserk. Viedom. 1922, nn. 12-13 pp. 4-5; 1923, n. 1, p. 3, nn. 11-12, p. 3). C'était faire prévaloir la conception de la conciliarité préconisée par le groupe de Carlovtsi. Mais, en attendant, le concile ne se réunit plus, et le synode des évêques continuait à diriger seul l'église de l'émigration.

On recommença à en parler à la conférence annuelle épiscopale de septembre 1934, et sa convocation était prévue pour 1936. Déjà on crut devoir motiver la participation des laïques: l'état ne soutenant plus l'église, c'est eux qui en tiendraient la place, disait le métropolite Antoine, et d'autre part, l'autorité doctrinale des évêques était sauvegardée. Ainsi, d'avance on exprimait clairement la tendance conservatrice du concile (cfr. Irénikon, 1935, XII, pp. 183-184), ce qui n'était pas un mal.

Les « Actes » de notre concile débutent par un discours du métropolite, tenu en 1935, où ces idées sont exprimées sans ambages: Ce concile, dit-il, n'aurait aucunement comme but de rendre à l'église un caractère démocratique, les évêques possédant le droit exclusif de la diriger, mais il était utile pour les pasteurs de connaître les besoins et les désirs du troupeau (p. 3). Le chef du synode proposa donc de former une commission préparatoire au futur concile.

Approuvée par le synode, celle-ci commença à tenir ses séances à partir du 22 juin (5 juillet) 1935. Le concile était prévu pour l'automne de l'année suivante, mais des difficultés intervenues en firent remettre la convocation jusqu'en 1938. Une nouvelle commission préparatoire, réunie au début de l'année, reprit et développa le programme de 1935 (Tserk. Jizn 1938, pp. 89-90). On eut bien soin de faire remarquer de nouveau que les représentants du clergé et des laïques participeraient au concile, non pas parce qu'à eux revenait le droit de gouverner l'église, mais parce que la hiérarchie les avait appelés: on ne voulut donc pas de démocratie, mais on exigea de l'obéissance. (Tserk. Jizn, 1938, n. 2, p. 27).

Au concile assisteraient de plein droit, entre autres, ceux qui avaient participé au concile de Moscou de 1917-18 (art. 4 b), les membres de la famille impériale, invités par le synode épiscopal (art. 6), les représentants de quelques instituts russes (art. 8), parmi lesquels on ne trouve pas mentionné l'institut théologique de Paris.

On ne discuta plus sur le titre à donner à l'assemblée: c'est le deuxième Concile de l'église orthodoxe russe à l'étranger, avec la

participation du clergé et des laïques (p. 9). Il semble qu'on prenne un plaisir spécial à ajouter ces derniers mots « avec la participation » : ils reviennent très souvent, comme si l'on voulait faire comprendre que, sans cette participation, l'essence du concile resterait intacte. L'épiscopat entendit d'ailleurs rester maître de la situation, et avait pris des mesures. Ainsi, p. ex., les évêques seuls donneraient l'autorité décisive à toutes les résolutions du concile (p. 11, art. 29 du règlement).

Le total des participants n'atteignit pas la centaine, il y eut 13 évêques, 26 prêtres et 58 laïques; en dehors des évêques, 6 seulement assistaient en qualité d'anciens membres du concile de Moscou de 1917-18 (p. 15). Paris était mal représenté: personne du groupe d'Euloge, mais par contre, son rival, l'archevêque Séraphim y assistait. Ainsi le concile était une représentation de la juridiction de Carlovtsi plutôt que de toute l'église de l'émigration.

Après des panichides à Belgrade pour le défunt métropolite Antoine, l'ancien chef du synode, pour le patriarche Varnavas de Serbie et après d'autres cérémonies, on se rendit le soir du 1/14 août à Sremski-Carlovtsi pour commencer les sessions ordinaires (p. 18), qui durèrent 10 jours, c'est à dire jusqu'au 14/24 août.

Si l'on considère le volume des « Actes », près de 750 pages en texte serré, il faut avouer que le temps a été très occupé. On peut dire, ainsi dit le rapport (p. 20), que le concile fut riche en discours. Il n'y en eut pas un seul de peu d'importance, continue-t-il, et pour presque tous, le concile exprima le désir de les faire imprimer.

Malgré cet intérêt manifesté par les participants, nous ne pouvons songer à les analyser tous. Ils sont parfois extrêmement longs: 40, 50 pages et même davantage. Nous nous contenterons de souligner quelques points plus intéressants pour nous.

La conception de la conciliarité suscitera longtemps encore des difficultés dans l'église russe. A notre concile on eut à lutter sur ce point, bien que, comme nous l'avons dit, les représentants appartenaient à un groupe plus ou moins homogène.

Déjà dans son discours d'introduction, le métropolite Anastase croit utile d'en parler. Il expose une conception du fameux principe, que tous les modernes n'accepteront pas, mais qu'on retrouve exposée fréquemment au concile de Moscou par les patriarchistes. La conciliarité consiste pour lui dans la collaboration de tous les membres : évêques, clercs et laïques, sous la dépendance des chefs hiérarchiques.

Il est donc faux de dire, conclut-il, que les laïques ne sont pas nécessaires et ainsi la crainte que nourrissent quelques-uns sur ce point est dénuée de fondement; le concile doit être la voix de toute l'église (p. 21 ss.). Toutefois cet exposé ne parut pas suffire pour éliminer la question. On y revint dans la première section, celle qui devait traîter les questions de la résurrection spirituelle et nationale de la Russie, et qui eut aussi le plus de succès: elle comptait parfois pas moins de 3/5 des membres de tout le concile (p. 18). Le rapport qu'en font les « Actes », malgré son souci de manifester l'unité du concile, laisse entrevoir les difficultés.

L'objet le plus discuté était la création d'un « Centre » ou institution composée de laïques, qui aurait une certaine compétence dans les questions matérielles, comme les œuvres de bienfaisance, de culture etc. Il existait les plus grandes divergeances sur tout ce qui le concernait.

Deux fois surtout, dit le rapport (pp. 18-19), les membres de la commission se montrèrent unanimes, la première fois, quand ils rejetèrent décisivement le projet d'un des membres, tendant à donner au centre, composé de laïques, une partie des pouvoirs ecclésiastiques... Ce projet à tendances démocratiques n'eut aucun succès... La deuxième fois, quand, dans tous les projets, ils attribuèrent le plus de pouvoir, dans le centre, au Premier Evêque, le métropolite Anastase... (Actes pp. 18-19).

Mais cette question du Centre n'était pas très claire: la discussion fut vive au concile même, dont elle finit par menacer l'unanimité. Le comte Apraxine sauva la situation en insistant sur l'unité nécessaire, si bien qu'on accepta de s'en remettre à la personne du président, le métropolite Anastase (p. 19).

Comme conclusion, on peut dire que le concile adopta les idées conservatrices sur la conciliarité, telles que les avait exposées le métropolite Anastase. Et à bon droit: car l'ecclésiologie, entendue dans le sens des libéraux et défendue dans tous ses excès par quelques membres de l'éparchie eulogienne, est, en fin de compte, destructrice de toute autorité dans l'église. Au concile de Moscou de 1917-18, cette idée libérale s'était manifestée avec beaucoup de vigueur, et si elle n'avait pas pu triompher dans son expression la plus radicale, il faut dire que la grande majorité du concile était quelque peu entachée de cette doctrine. Au premier concile de Carlovtsi (1921), elle avait, comme nous avons vu, provoqué des troubles. Depuis, elle trouvait ses défenseurs surtout dans le groupe d'Euloge.

On comprend donc qu'au moment de notre concile, après tant d'années, on eût des appréhensions sur ce point, et qu'on cherchât de toute façon de prévenir un désastre. Enfin, pour confirmer, semble-t-il, la position acquise, on composa une espèce d'engagement pour les laïques dans les règles de la confraternité de la sainte Russie chrétienne, consacrée à Saint Vladimir. Nous y lisons entre autres: I. a. 4 d: « Défense de juger l'église orthodoxe russe, ou de se montrer hostile envers son organisation » (p. 39). Un paragraphe entier parle de l'obéissance: on s'engage solennellement à obéir à l'autorité ecclésiastique. (p. 45).

Mais il y a un autre sujet délicat qu'on ne pouvait manquer de dénoncer au-concile: les errements de l'école théologique de Paris. L'archevêque Séraphim, émule du métropolite Euloge, mena une vigoureuse attaque; son discours est donné seulement en résumé dans les actes (p. 32): « Là (à Paris) est, peut-on dire, l'état-major de toute la lutte actuelle contre l'église et l'Orthodoxie. Là est le laboratoire de tout genre de fausse doctrine, là se tend tout l'effort du modernisme, de la sophiologie, de l'œcuménisme, de la maçonnerie et du travail intellectuel, destructeur, du front unique pro-bolchévik... ». D'autres encore attaquent la faculté théologique de Paris: qui a à sa tête des hérétiques, dit le comte Grabbe (p. 170); l'archimandrite Vassili parle du « modernisme » qui divise l'émigration (p. 173) etc. Mais l'adversaire le plus sérieux est l'archevêque Séraphim de Bulgarie; il s'en prend sans pitié à la nouvelle doctrine de la Sagesse. Il reproche aux principaux auteurs, Boulgakov et Kartachev, non pas tant la position dogmatique, qu'il qualifie cependant d'hérétique, (il en a parlé longuement dans ses publications, recensées dans notre revue), mais les conséquences morales qui sapent le fondement de toute doctrine infaillible et par là même l'autorité ecclésiastique. La différence entre les deux auteurs incriminés est que Boulgakov met au-dessus de l'autorité de l'église sa propre doctrine sophiologique. tandis que le second donne la préférence à la science comme telle (p. 183); en outre, Boulgakov rejette l'immutabilité des dogmes en général, Kartachev se borne à rejeter les anciens dogmes.

On ne peut que se réjouir de trouver dans l'église de l'émigration des défenseurs de la tradition, mais le danger de contamination a-t-il disparu pour cela? Ne faudrait-il pas, pour condamner efficacement les erreurs, une voix plus autorisée, qu'on ne pourrait plus opposer comme une opinion particulière contre une autre? Qui aura ce pouvoir dans cette église? Un concile œcuménique? Mais peut-on

envisager sa convocation comme une sérieuse probabilité, pour ne pas dire possibilité? Alors l'église ne pourrait plus se défendre... Et cependant: non praevalebunt... !

Passons à un autre problème qui revient très souvent dans notre concile: l'œcuménisme, ou les relations interconfessionnelles. L' accord n'est peut-être pas parfait entre les divers orateurs, mais, pour l'essentiel, les positions coïncident plus ou moins entre elles.

L'evêque Séraphim de Potsdam dit très justement que l'unité de l'église ne peut pas se faire par un compromis (p. 303), ce que tous les Orthodoxes admettront, y compris Boulgakov, incriminé aussi sur ce chapitre (p. 193). L'orateur rejette également la théorie, déjà plus discutée, des branches (p. 303); mais les conceptions varient surtout quant à la pratique à tenir. Mgr. Séraphim est d'avis qu'il faut refuser la communion eucharistique tant que la communion dogmatique n'est pas atteinte (p. 307-8), règle qui n'a pas toujours été observée jusqu'à présent dans les relations entre Orthodoxes et Anglicans, et même par d'autres que Boulgakov et son groupe. D'autre part, l'évêque considère comme une grande faute de vouloir assister aux conférences tout au plus en observateur, sans y participer (la position catholique) (p. 311).

On reproche à ces mouvements œcuméniques d'avoir des rapports intimes avec la franc-maçonnerie. Stepanov a toute une relation sur ce sujet (pp. 351-367) où il affirme, entre autres, qu' à la conférence d'Oxford, la moitié des délégués Américains et Anglais étaient membres de la maçonnerie.

Le groupe de Paris est accusé de connivence avec la secte maçonique, qui a des influences directes dans l'Institut théologique. En effet, on avait mis comme condition au secours apporté par la YMCA, que J. Mott aurait ses représentants parmi les professeurs (cfr. p. 363).

Il y a autre chose que le danger de contamination antireligieuse qui effraye dans ces mouvements œcuméniques. Nous entendons un orateur opposer le nationalisme orthodoxe à l'internationalisme communiste: c'est peut-être révélateur d'une mentalité. Le vrai est, qu'on confond beaucoup de choses à notre concile: protestantisme, maçonnerie, communisme, ligue des nations, judaïsme et même catholicisme: tout ce qui, en un mot, n'est pas nationalisme.

Plusieurs faits rapportés peuvent être exacts. Ainsi l'évêque Séraphim, dans son compte rendu sur le congrès d'Oxford de 1937 dénonce les relations entre le mouvement œcuménique et le communisme. La situation politique de l'Angleterre ne permettant pas à ce

moment une action contre la Russie, on s'abstint au Congrès de toute propagande antibolchévik. Bien plus, les rapports présentés témoignèrent même quelque sympathie pour le communisme. Ce que dit Mgr. Séraphim est juste. Mais cette mesure n'est pas gardée dans toutes les conférences tenues à notre concile. Plusieurs témoignent plutôt d'une imagination surexcitée ou peut-être de vues moins désintéressées.

On peut être tout à fait d'accord avec l'opposition de principe, sans merci, avec le bolchévisme, parce que son fondement, étant matérialiste, exclut toute conception spirituelle qu'il combat à outrance. Mais le point de vue adopté par le concile de Carlovtsi est-il toujours aussi pur dans son intention? Sa sympathie pour d'autres conceptions philosophiques, non moins matérialistes, donneraient le soupçon (cfr. p. ex. le discours de Stépanov pp. 492-556; cfr. aussi Tserk. Jizn 1938, nn. 5-6, p. 96). C'est que notre concile est peut-être autant nationaliste que religieux. Examinons un peu cette question.

En exposant les motifs de la convocation du concile, le métropolite Anastase indiquait comme « le premier et le plus important... la résurrection de notre Russie outragée... et de notre église ébranlée » (p. 28). Pour lui, la Russie peut exister seulement sous la forme d'une théocratie, avec le Tsar, Oint du Seigneur (p. 30). Telle est aussi la position du concile, légitimiste à fond: la Russie est nécessairement autocratique-orthodoxe, ce n'est que par la restauration de la monarchie qu'on peut sauver la Russie et l'Orthodoxie! Cette confusion des intérêts religieux et nationaux fut la cause de beaucoup de misères déjà dans les siècles passés, mais il semble que les dures leçons de l'expérience n'ont pas été comprises... Évidemment, on ne peut reprocher à personne d'avoir des sympathies pour l'ancienne dynastie, ou même de croire que le salut de la Russie exige sa restauration, mais en faire un point du programme ecclésiastique est oublier un peu trop ce qui s'est passé les dernières décades en Russie, et ne pas tenir compte des changements qui ont dû se produire inévitablement dans la mentalité de la population. Et surtout, cette confession de loyalisme, est-elle faite pour unifier l'église de l'émigration, ou bien se résigne-t-on à un groupement politique?

Plusieurs conférences expriment ces idées ultra-conservatrices; p. ex., celle de Jean de Shanghai (pp. 147 ss.), de l'archev. Séraphim de Bulgarie (pp. 188 ss.), de Geschelmann (pp. 237 ss.). De même, dans une discussion sur le Centre, quelqu'un objecta que l'église, étant spirituelle, ne peut se mêler à des questions purement politiques,

mais on répondit que la question nationale n'est pas une question purement matérielle. Cette même position est formulée catégoriquement dans les résolutions adoptées à l'unanimité après le discours de Geschelmann (p. 252-53).

Par bonheur le concile a en vue, à côté de cette résurrection politique, une résurrection morale. Ceci est plus important. La partie pastorale est même une caractéristique de notre concile. On ne peut nier que les moyens proposés sont sérieux et très opportuns. Notons, p. ex., le règlement de la confraternité de St. Vladimir, qui constitue un moyen très efficace de renouvellement de la vie religieuse et morale de l'émigration. Signalons aussi une conférence du protoprêtre Jean Sokalj sur l'activité du clergé et l'éducation de la jeunesse (pp. 50 ss): elle contient beaucoup d'excellentes remarques pédagogiques; une conférence de Bielovodov sur l'enseignement du catéchisme aux enfants (pp. 209-226), une autre du même sur la remise en vigueur du jeûne, sur l'assistance à la liturgie, sur le contact plus intime entre l'église et les laïques (pp. 253-287, et résolutions p. 290). Malheureusement une polémique mesquine y prend souvent une place trop importante (cfr. p. ex. pp. 230 ss., higoumène Philippe; p. 236, comte Apraxine...).

Un dernier point que nous ne pouvons passer sous silence, est l'attitude du concile envers l'église catholique. Plusieurs rapports font l'impression d'une louable modération. On voit que certains mouvements catholiques sont suivis de près, que la littérature catholique n'est pas inconnue, qu'on prend connaissance des encycliques pontificales, et ce n'est pas toujours pour les attaquer. Tous ces indices ne peuvent que réjouir.

Mais tout n'est pas dans le même ton. Quelques exemples.

On reproche à l'église de profiter des malheurs de la Russie (p. 585) et d'exploiter la charité (p. 325) pour provoquer des défections: accusation connue, à laquelle il vaut mieux répondre par des faits.

Tout apostolat catholique effraie les Orthodoxes: la méthode irénique est dénoncée comme très dangereuse (Apraxine, p. 236), car en prétendant réduire toute la différence entre le catholicisme et l'Orthodoxie à la liturgie, elle conduit à la primauté (cfr. aussi Stépanov, pp. 335-351). Spécialement le rite oriental catholique constitue un vrai péril. Nicolaev tente de le démontrer dans son long rapport de près de 55 pages (pp. 585-640) où il proclame ce rite « introduit par les Jésuites, plus dangereux que l'Union ». L'orateur a même

amené le concile à porter une résolution qui qualifie cette méthode de mensongère et fallacieuse (p. 640). De plus, pour écarter tout danger de contagion, on déclare péché la simple visite des églises catholiques de rite oriental (p. 641), on met en garde contre les écoles dirigées par des prêtres catholiques, contre les mariages mixtes etc...

Dans l'enseignement on fait insister sur les différences entre la conception catholique et orthodoxe du dogme. On montre comment on peut retrouver ces différences dans la façon de représenter les saints mystères. On fait savoir que tout ce qui n'est pas « orthodoxe » est hérétique et sectaire...

Remarquons en passant que Nicolaev appelle la canonisation de Saint André Bobola — dont personne ne s'était soucié jusqu'au temps des Bolchéviks (!) — : une provocation directe à l'égard de l'Orthodoxie (p. 635). Il nomme Saint Josaphat Kuntsevitch : « jésuite, évêque et ennemi implacable de l'Orthodoxie » (p. 634).

On admet que l'église catholique a fait beaucoup contre le bolchévisme (Séraphim de Potsdam, p. 324), c'est même reconnu formellement dans une résolution du concile (p. 375, n. 2) : « Le concile constate avec un sentiment de satisfaction que la tête de l'église catholique-romaine, beaucoup de représentants du clergé catholique-romain, et une série d'organisations catholiques-romaines ont fait pas mal (**сдѣлали доволно много**) dans la lutte contre le bolchévisme ; p. ex., l'encyclique papale « Divini Redemptoris » du 18–III–27 appelle à la lutte contre le bolchévisme et à la création d'un front antibolchévik. Mais d'autre part, le concile est également contraint de constater avec tristesse que la politique du Vatican n'était pas toujours antibolchévik sans compromis, comme le montrent les tentatives répétées du Vatican pour conclure un concordat avec le pouvoir soviétique... ». Après cela on apporte une série de détails qui doivent démontrer que les représentants du clergé catholique se sont souvent compromis avec les communistes. La conclusion est que cette politique catholique « est loin d'être clairement et ouvertement antibolchévik » (ib). Mais tout cela n'est-il pas conforme au « principe catholique » que la fin justifie les moyens ? (cfr. p. 328).

Tout autre est la position de l'église catholique vis-à-vis du national-socialisme : c'est une lutte ouverte, déclare le même évêque Séraphim de Potsdam. Tandis que le président du ministère du front populaire, Chautemps, reçoit l'ordre de St. Grégoire, et le président de la République, Lebrun, l'ordre du Rédempteur, « à l'implacable antibolchévik A. Hitler le pape n'accorda pas même une audience,

mais à l'arrivée de Hitler à Rome, il partit démonstrativement pour sa résidence d'été, après avoir donné l'ordre de fermer temporairement les musées du Vatican » (p. 332). Faut-il ajouter que l'interprétation donnée par l'orateur manque quelque peu d'impartialité ?

Stépanov à son tour a quelques révélations à nous faire dans son rapport sur les rapprochements judéo-catholiques (p. 492-556). « Le Vatican s'enjuive » (ojidovlen), on l'entend de plus en plus souvent, dit-il, mais cette conduite est illogique, car il condamne le racisme, alors qu'il l'approuve chez les Juifs. A cela Stépanov ne trouve qu'une explication, la politique antifasciste : « le catholicisme entre dans la lutte avec la chair à canon de ses ouailles, le judaïsme entreprend la guerre sur le terrain financier-économique. L'un a besoin de l'autre et l'un sans l'autre est incomplet » (p. 533). On ne voit pas très bien quelle utilité peuvent avoir de semblables divagations.

Mais le programme élaboré par le concile est bien plus vaste, car outre les sujets dont nous avons parlé, on a présenté des rapports sur la situation présente et passée de l'Orthodoxie en Russie et à l'étranger, on a refait l'histoire de la révolution avec ses causes et ses conséquences : séparation entre l'église et l'état, persécution religieuse. On a exposé la situation religieuse de l'émigration, ses relations avec le patriarcat russe, ses divisions, la situation des autocéphalies orthodoxes etc... Un grand nombre de ces sujets ne présente pas un intérêt spécial et ne contient pas beaucoup de nouveau ; leur tendance est conservatrice : orthodoxe-nationaliste.

Une des principales tâches de notre concile avait été de refaire l'unité entre les émigrés. On ne peut pas dire que ce but ait été atteint, il semble que dès le début le concile se restreignit aux fidèles du synode de Carlovtsi. Mais même ici, il y eut quelques moments orageux (p. 679). Le discours du métropolite Anastase y fait allusion quand il remercie les laïques de leur soumission à la hiérarchie : grâce à cela, dit-il, le concile est resté dans la paix et dans les normes canoniques (p. 680). Il se peut, continue le président, que notre concile n'ait pas réalisé l'espérance de ceux parmi nous qui attendaient quelqu'acte d'importance historique (ib). Le fait est que le concile de Carlovtsi était plutôt consultatif, car c'est le synode des évêques qui a exclusivement la direction de l'église et qui possède tous les pouvoirs.

Concluons. On a traité une quantité énorme de matière, sur des sujets extrêmement variés : c'était trop pour être étudié et discuté

dans un espace de dix jours. Plusieurs résolutions peuvent être pratiques, mais on ne peut pas dire qu'elles aient été élaborées directement par le concile lui-même.

Le concile a un caractère politique très prononcé: cela diminue beaucoup son autorité et menace même l'efficacité des résolutions à caractère pastoral, de loin la meilleure partie du travail.

De plus, il a affirmé son attachement à l'ancienne tradition théologique: ainsi il a revendiqué pour les évêques le droit de gouverner l'église, il a tâché d'endiguer le mouvement « moderniste » de l'école de Paris, ce qui est sans doute très louable. Mais tandis que l'église rivale de Paris accepte trop facilement les nouveautés d'Occident, le groupe de Carlovtsi se concentre dans son nationalisme xénophobe et anticatholique.

A. WUYTS S. J.

Zum Problem der Stilistik in Tatians Diatessaron.

Je weiter die Erforschung der Harmonie Tatians fortschreitet, um so grösser wird die Zahl der neu auftauchenden Probleme und der noch zu beantwortenden Fragen. Seitdem Th. Zahn im Jahre 1881 seine grundlegende Studie über das Diatessaron veröffentlichte, haben sich unsere Erkenntnisse bezüglich dieses Denkmals der altchristlichen Literatur in starkem Masse vermehrt. So zahlreich sind die neu erschlossenen Quellen geworden, aus denen direkt oder indirekt, rein oder getrübt der Wortlaut der Tatianischen Harmonie oder wenigstens ein Nachhall von ihm uns entgegenquillt, dass uns heute jene Basis, die dem verdienten Erlanger Theologen für den Aufbau seines Werkes zur Verfügung stand, als ausserordentlich schmal, um nicht zu sagen bedenklich wenig tragfähig erscheinen muss. Mit der Summe der Materialien, die grössere oder kleinere Bausteine für die Erforschung des Diatessaron liefern, ist aber — wie schon gesagt — auch die Zahl der Probleme gewachsen. Das ist zu natürlich, als dass es jemanden sollte verwundern können.

Im Hinblick auf das letzte Ziel aller Diatessaronorschung, die Wiederherstellung des ursprünglichen syrischen Wortlautes der Harmonie, ist es natürlich in erster Linie von Belang zu wissen, *wie* Tatian das von ihm bei der Komposition seines Werkes benutzte

Material verwertete, d. h. wie er im einzelnen die Texte seiner Quellen ineinander und miteinander verarbeitete. Wir wissen heute wenigstens im allgemeinen, dass er diese Aufgabe mit grosser Meisterschaft zu lösen verstand, dass er aus kleinen und kleinsten Textbestandteilchen eine vollendete harmonische Komposition, ein Mosaik von hervorragender Schönheit zu schaffen wusste. Das hat uns nicht zuletzt die Erforschung scheinbar sehr entlegener, dazu noch äusserst fragmentarisch überlieferter Abkömmlinge des Diatessaron gelehrt, wie sie uns auf dem Boden der abendländischen und speziell der germanischen Tatianüberlieferung in zwei deutschen Harmoniefragmenten, den sogenannten « Himmelgartner Bruchstücken » und den « Schönbachschen Bruchstücken » begegnen. Auch das griechische Fragment von Dura-Europos lässt trotz seines geringen Umfanges von nur vierzehn Zeilen noch hinreichend die Feinheit des ursprünglichen kompositionellen Gefüges erkennen, eine Feinheit, die in den uns überlieferten Harmonietexten beispielsweise arabischer, lateinischer oder mittelniederländischer Fassung nicht minder als in den harmonistischen Perikopen der syrischen Kirche in starkem oder stärkstem Masse im geschichtlichen Verlauf der Ueberlieferung des Textes gelitten hat, vor allem unter dem im Zuge dieser Ueberlieferung sich mehr und mehr geltend machenden Bestreben, den Wortlaut der Harmonie jeweils an kanonische Formen des Evangelientextes anzugleichen. Hier liegt auch die Wurzel einer häufig genug zu beobachtenden Erscheinung, dass sich nämlich beispielsweise der arabische Tatian bisweilen hinsichtlich der textlichen Komposition auf grössere oder kleinere Strecken hin deutlich vom mittelniederländischen Harmonietext unterscheidet. Weit davon entfernt, Befremden zu erregen oder gar Anlass zu der Vermutung zu geben, der eine oder der andere Harmonietext gehöre gar nicht dem Umkreis der Tatianischen Ueberlieferung an, ist diese Erscheinung für eine wirklich geschichtliche Betrachtung des Problems nur zu verständlich; denn es ist durchaus begreiflich, um nicht zu sagen selbstverständlich, dass die Auflockerung und Vereinfachung des ursprünglichen harmonistischen Gefüges, wie sie unabhängig voneinander hier und dort erfolgte, zu Textgestalten führen konnte, ja führen musste, die nun im Aufbau wenigstens teilweise voneinander abweichen. Es wird also keine leichte Aufgabe sein, wenn eines Tages die Diatessaronforschung daran gehen wird, in Erneuerung jenes ersten Versuches von Th. Zahn die Frage nach der Komposition der Harmonie Tatians Kapitel für Kapitel und Vers für Vers zu beantworten.

Die Beantwortung dieser Frage nach dem Wie der Komposition ist aber notwendig abhängig von einer anderen Erkenntnis, nämlich dem Wissen um das, *was* Tatian als Material zum Aufbau seines Werkes benutzte, welches die literarischen Quellen waren, aus denen er schöpfte. Dass er sich bei seiner Arbeit nicht auf die vier kanonischen Evangelien beschränkt, ist schon seit geraumer Zeit ebenso sicher erkannt, wie es heute als erwiesen zu gelten hat, dass die von ihm benutzte fünfte, apokryphe Quelle das von den judenchristlichen Nazaräern gelesene Εὐαγγέλιον κατὰ Ἑβραίους war. Nur in geringen Trümmern uns überliefert, ist dieses Nazaräer-Evangelium eine unbekannte textliche Grösse, mit deren Einfluss auf die ursprüngliche Gestaltung des Harmonietextes die Diatessaronforschung immer ernstlich wird zu rechnen haben. Das gilt um so mehr, wenn sich Baumstarks Vermutung bestätigen sollte, dass nicht, wie bisher vielfach angenommen wurde, das Johannes-Evangelium, sondern jenes Nazaräer-Evangelium für Tatian die führende Quelle war, die den Rahmen für die gesamte Komposition bildete, dass m. a. W. jene fünfte Quelle eine durchaus erstrangige Quelle war. Man wird gegen diese begründete Vermutung keinesfalls geltend machen können, in den überlieferten Harmonieformen und in den von ihnen abhängigen Texten sei der Nachhall des Einwirkens jener apokryphen Quelle doch äusserst gering, ja unbedeutend; denn erstens erweist sich dieser Nachhall bei genauerem Zusehen doch als nicht ganz so minimal, wie man bisweilen behauptet hat, und zweitens sollte es eigentlich keines einzigen Wortes darüber bedürfen, dass jene oben berührte, in der Ueberlieferung des Harmonietextes wirksame Tendenz der Angleichung an die jeweils kanonische Textform naturgemäss in erster Linie die ausserkanonischen Textbestandteile zu eliminieren suchte.

Wenn wir uns nun von dieser Frage nach dem *Was* der Quellen wieder jenem Problem des *Wie* der Komposition zuwenden, so werden bei seiner Lösung neben der Tatsache, dass Tatian das Material seiner Quellen in kleine und kleinste Stückchen auseinanderbrach und sie dann zu einem trefflichen Mosaik zusammenfügte, auch verschiedene subjektive Momente zu berücksichtigen sein, die von Einfluss auf die Gestaltung des Werkes sein konnten und waren. Ich meine damit nicht so sehr das persönliche Ermessen Tatians, wie der Stoff anzuordnen sei, sondern die *formale* Gestaltung des Werkes durch seinen Schöpfer, seine Kunst zu harmonisieren, zu retuschieren, seine Gabe auch, das Ganze zugleich in ein gutes sprachliches Gewand zu kleiden, m. a. W. seine Stilistik. Wer sich in ausgedehntem

Masse mit dem Werke Tatians befasst, der findet immer wieder Anzeichen dafür, dass Tatian es tatsächlich — wie es übrigens von einem vielseitig und nicht zuletzt auch rhetorisch gebildeten Manne seiner Art durchaus zu erwarten ist — verstanden hat, seiner Harmonie eine gute sprachlich-stilistische Fassung zu geben. Ich erinnere hier zunächst einmal — ohne den von mir an anderer Stelle erbrachten Nachweis im einzelnen zu wiederholen — an die durch eine Reihe von Diatessaronzeugen sicher verbürgte Tatsache, dass Tatian das ἴσθι von Mt 2, 13 und entsprechend auch das ἦν von Mt 2, 15 nicht durch Formen des syrischen Verbums ܗܘܐ sondern durch solche eines Verbums der Bedeutung *bleiben* (vermutlich ܦܘܫ) wiedergab; der Grund dafür ist klar: dem sprachlichen Empfinden Tatians war die Grundbedeutung des Verbums ܗܘܐ = *werden* zu lebendig gegenwärtig, als dass er es im Falle Mt 2, 13 und 15 zur Wiedergabe von εἶναι hätte verwenden können. — Dass in Mt 24, 2 das Verbum ἀφεθῇ von Tatian nicht durch eine Ethpeʿel-Form des Verbums ܫܒܩ, wie sie in Syr^C, Syr^S und Peš zu lesen ist, sondern in gut syrischer Art durch ܬܦܘܫ wiedergegeben wurde, lehrt uns jene Form altsyrischen Evangelientextes, die dem syrischen Uebersetzer der Theophanie des Eusebius bekannt war und von ihm bei seiner Uebertragung benutzt wurde. Die gleiche Form hat offenbar auch in dem altsyrischen Mt-Text gestanden, auf den durch Vermittlung eines älteren, armenischen der altgeorgische Evangelientext zurückgeht, der an dieser Stelle ebenfalls ein Verbum der Bedeutung « bleiben » hat. Die hier zu beobachtende Wiedergabe einer passiven griechischen Verbalform durch ein syrisches Intransitivum steht übrigens in einer Reihe mit den hinlänglich bekannten griechisch-syrischen Entsprechungen βληθῆναι = ܢܦܠ, ἐκβληθῆναι = ܢܦܩ und πληρωθῆναι = ܡܠܐ.

Waren die beiden soeben genannten Erscheinungen wesentlich durch die Eigenart der syrischen Sprache bedingt und somit in Tatians gutem Sprachempfinden verwurzelt, so begegnet uns in seiner Wiedergabe der ψευδόχριστοι καὶ ψευδοπροφῆται von Mt 24, 24 eine Fassung, die erkennen lässt, dass hier der Stilist Tatian am Werke ist. Es ist wieder der vom syrischen Uebersetzer der Eusebianischen Theophanie zitierte altsyrische Text der uns — diesmal in bemerkenswerter Uebereinstimmung mit dem Wortlaut der Pešitta — die Fassung ܡܫܝ̈ܚܐ ܕܓܠܐ ܘܢܒܝ̈ܐ ܕܕܓܠܘܬܐ aufbewahrt hat, die sich gegenüber der offenbar an den griechischen Text angeglichenen Fassung ܡܫܝܚܐ ܕܓܠܐ ܘܢܒܝܐ ܕܓܠܐ des Syr^S deutlich als die

ursprünglichere erweist. Das in der sprachlichen Differenzierung der beiden Ausdrücke ܡܫܝ̈ܚܐ ܕܓ̈ܠܐ und ܢܒܝ̈ܐ ܕܕܓܠܘܬܐ zum Vorschein kommende stilistische Bemühen Tatians will aber nicht etwa nur dem Prinzip des « Wechsels im Ausdruck » dienen ; es lässt vielmehr auch einen inneren Unterschied klar hervortreten, der zwischen der Komponente ψευδο- des ersten und des zweiten Wortes besteht : den in sich trügerischen, unechten, falschen Messiasgestalten, diesen Truggebilden, die in und an sich eine Lüge sind, werden jene Propheten gegenübergestellt, die die Lüge verkündigen, der Lüge dienen.

In dem syrisch überlieferten, kürzlich von S. Dedering publizierten « Dialog über die Seele und die Affekte des Menschen », der bislang dem Johannes von Lykopolis zugeschrieben und als eine Uebersetzung aus griechischer Vorlage angesehen wurde, von dem jetzt aber I. Hausherr überzeugend nachgewiesen hat, dass er nicht den gefeierten « Seher der Thebais » zum Verfasser hat, sondern eine original-syrische Schöpfung vielleicht noch des 5. Jahrunderts darstellt, wird gleichfalls eine bestimmte, selbständige altsyrische Fassung des Evangelientextes zitiert. Wenn nun in dem Zitat von Mt 6, 1 die in den Worten πρὸς τὸ θεαθῆναι αὐτοῖς zum Ausdruck kommende, vom Herrn verurteilte Absicht des eitlen Almosengebers nicht einfach wie in Peš und Vetus Syra durch ܐܝܟ (ܐܢܫܐ) ܕܬܬܚܙܘܢ ܠܗܘܢ wiedergegeben wird, sondern durch ܒܪ̈ܢܫܐ ܕܬܬܚܙܘܢ ܠܗܘܢ , so offenbart diese Fassung eine so feine Wendung des Gedankens, dass es kaum abwegig sein dürfte, in ihr den Ausfluss der Stilistik Tatians und damit den originalen Wortlaut des Diatessaron zu erblicken.

In dem letztlich auf altsyrischer Grundlage beruhenden und daher von Tatianlesarten noch in starkem Masse durchsetzten arabischen Evangelientext der Hs. *Leiden 2377* findet man die Worte τὴν κεφαλὴν Ἰωάννου τοῦ βαπτιστοῦ von Mt 14, 8 durch راس مار يوحنا الصابغ wiedergegeben; aus der Tatsache, dass auch in der parallelen Stelle Mk 6, 24 راس مار يوحنا المعمدان zu lesen ist, ergibt sich, dass in dem zugrunde liegenden altsyrischen Text an beiden Stellen dem Namen des Täufers ein ܡܪܝ vorangestellt war. Dieses ܡܪܝ hat an keiner der beiden Stellen Heimatrecht; es bildet somit den klassischen Fall einer sog. « parallelen Variante », die ihren Ursprung in der Harmonie Tatians hat. Für das ausgesprochene Stilempfinden Tatians und sein Geschick, Personen zu charakterisieren, ist es bezeichnend, dass er die Mitglieder des königlichen Hauses nicht

einfach von «Johannes» sondern in aristokratisch, manirierter Weise vom «Herrn Johannes» sprechen lässt.

Auch die dem Diatessaronforscher wiederholt begegnende Tatsache der Omission eines ἰδού hat offenbar in der Stilistik Tatians ihre Wurzel; er hat vermutlich das häufige Auftreten dieser Interjektion ebenso unschön und störend empfunden wie die in der einfachen, anspruchslosen Redeweise der Evangelisten begründete Koordination von Sätzen, die er an manchen Stellen durch die Subordination beispielsweise eines Finalsatzes ersetzte. So finden wir die Worte καὶ λάμπει von Mt 5, 15 im mittelniederländischen Diatessaron wiedergegeben durch den Finalsatz *om datt lichten sole* (Lütticher Hs.) bezw. *dat het licht* (Stuttgarter Hs.), eine Fassung, die sich sogar bis in die Vulgata (*ut luceat*) hinein erhalten hat und auch in dem schon erwähnten altsyrisch-arabischen Evangelientext. (Hs. *Leiden 2377* ليضى, Hs. *Leningrad D 226*, لكي يضي) begegnet. Entsprechend wurden von Tatian auch die Worte (ἀποβάντες) ἀπέπλυναν τὰ δίκτυα von Lk 5, 2 in eine finale Konstruktion umgewandelt. Das zeigt der Wortlaut des althochdeutschen Tatian *thaz sie fleuuitin iro nezzi* (> Vulg.: *et lavabant retia*), mit dem der Text *ut lavarent retia* des *Cod. lat. mon. 23977* zusammengeht. Auch in Mt 19, 3 hat — um noch ein letztes Beispiel zu nennen — das schlicht koordinierende, präsentische Partizip πειράζοντες αὐτόν im Harmonietext seine sinngemässe finale Wendung erfahren. Das lehren die verschiedenen Formen der mittelniederl. Harmonie: *omme hem te bekorne* (L), *hem te besoukene* (S), *om hem te versueken* (H), denen auch noch das Zitat des armenisch überlieferten Kommentars Aphrems zur Seite tritt.

In der Wiedergabe von Mt 5, 14 πόλις ἐπάνω ὄρους κειμένη reflektiert der schon wiederholt angeführte arabische Evangelientext der Hs. *Leiden 2377*, dabei wieder übereinstimmend mit dem Wortlaut der Hs *Leningrad D 226* (vac. *Leiden 2376*), offenbar die originale Fassung des syrischen Diatessaron, wenn er — im Gegensatz zum Wortlaut على جبل des arabischen Tatian und der entsprechenden Fassung ܥܠ ܛܘܪܐ von Syr^{SC} und Peš — als Entsprechung des ἐπάνω ὄρους den Text على راس جبل bietet. Diese arabische Fassung dürfte nämlich mit Sicherheit auf die Vorlage ܥܠ ܪܫ ܛܘܪܐ zurückzuführen sein. Man könnte sehr leicht versucht sein, auch in dieser syrischen Fassung den Ausfluss der Stilistik Tatians zu sehen; doch lässt sich gerade an diesem Beispiel zeigen, wie schwer es unter Umständen sein kann zu entscheiden, ob ein bestimmtes Textelement der Harmonie sein Entstehen der stilisierenden Tätigkeit Ta-

tians verdankt oder ob es möglicherweise dem uns unbekannten Wortlaut jener fünften von Tatian benutzten Quelle entstammt. Denn die Tatsache, dass im griechischen Text des Oxyrhynchus-Papyrus Nr. 1 an der mit Mt 5, 14 parellelgehenden Stelle die Fassung ἐπ᾽ ἄκρον ὄρους sich findet, lässt vermuten, dass bereits in dem von Tatian benutzten Εὐαγγέλιον κατὰ Ἑβραίους der Nazaräer, mit dem ebenso wie die Logia des O. – P. Nr. 654 auch diejenigen des O. – P. Nr. 1 quellenmässig zusammenhängen dürften, eine jenem syrischen Wortlaut ܥܠ ܪܝܫ ܛܘܪܐ genau entsprechende aramäische Fassung gestanden hat. Dieser aramäische Wortlaut wäre dann einerseits von Tatian übernommen worden, anderseits liegt er jener griechischen Fassung ἐπ᾽ ἄκρον ὄρους des O. – P. zugrunde. Schliesslich dürfte aber auch die Tatsache, das in Mt 5, 14 nicht ἐπ᾽ ὄρους, sondern ἐπάνω ὄρους zu lesen ist, mit einiger Wahrscheinlichkeit darauf zurückzuführen sein, dass auch in dem sowohl hinter dem Nazaräer-Evangelium wie hinter dem griechischen Mt stehenden, ältesten aramäischen Evangelium jene aramäische Fassung etwa der Form על ריש טורא stand. Zu einer sicheren Entscheidung über die Frage: Tatians Stilistik oder seine fünfte Quelle? ist dann aber hier kaum zu kommen, da eben durchaus auch mit der Möglichkeit zu rechnen ist, dass gerade das ἐπάνω ὄρους des kanonischen Evangelientextes für Tatian Anlass wurde, es durch ܥܠ ܪܝܫ ܛܘܪܐ wiederzugeben. Dafür dass dieses ܥܠ ܪܝܫ ܛܘܪܐ vielleicht doch aus Tatians fünfter Quelle herrühren dürfte, könnte der Umstand sprechen, dass der für den Wortlaut des Diatessaron völlig gesicherte, jenem ܥܠ ܪܝܫ ܛܘܪܐ unmittelbar folgende Ausdruck ܒܢܝܐ (> κειμένη) sicher nicht der kanonischen Evangelienüberlieferung entstammt. Er war zweifellos die Lesart des Nazaräer-Evangeliums, wofür u. a. auch das jenem ܒܢܝܐ entsprechende οἰκοδομημένη des O. – P. Nr. 1 spricht.

Neben der Stilistik Tatians hat aber zweifellos noch ein weiterer subjektiver Faktor bei der Gestaltung des Harmonietextes eine gewisse Rolle gespielt, nämlich die exegetischen Ansichten Tatians und seine in dieser Exegese bisweilen zutage tretenden dogmatischen Anschauungen. Doch ist es auch hier im einzelnen Falle nicht immer leicht zu entscheiden, ob wir bei einer bestimmten, im Diatessaron begegnenden, in der kanonischen Evangelienüberlieferung jedoch nirgends begründeten Fassung oder Erweiterung des Textes es mit einer Auswirkumg der Exegese Tatians zu tun haben oder mit einem Textelement, das Tatian in seiner ausserkanonischen Quelle vorfand.

Und nicht genug, dass das Ineinanderspielen der vorerwähnten Faktoren, nämlich des uns unbekannten Wortlauts der apokryphen Quelle sowie der Stilistik und der Exegese Tatians, die Erforschung der einzelnen Probleme und ihre Lösung beträchtlich erschwert; es kommt noch ein weiteres Moment hinzu, das sehr beachtet zu werden verdient. Wenn wir beispielsweise in dem sehr diatessaronnahen Evangelientext *Leiden 2377* in der Perikope von der Hochzeit zu Kana (Joh. 2, 1 ff.), die Sondergut des Johannes-Evangeliums ist in Vers 8 lesen وقدّمو للناس ولراس التكاة (> καὶ φέρετε τῷ ἀρχιτρικλίνῳ), so ist mit ziemlicher Sicherheit anzunehmen, dass das ganz singuläre Plus للناس aus der altsyrischen Vorlage des arabischen Uebersetzers und auf dem Weg über diese Vorlage aus dem Diatessaron herrührt; denn der arabische Text der Hs. *Leiden 2377* zeigt, aufs Ganze gesehen, keinerlei Neigung zur Paraphrase. Vereinzelt in ihm auftretende textliche Erweiterungen sind daher gerade angesichts ihrer äussersten Vereinzelung nur als Rudimente einer älteren, durch eine spätere Revision nahezu restlos überdeckte Schicht zu beurteilen; diese Schicht war aber fraglos ein noch stark von Tatianismen durchsetzter, altsyrischer Evangelientext. Wie aber kam denn die Lesart للناس in den Text des Diatessaron? War es vielleicht Tatian selbst, der durch die kleine textliche Erweiterung noch einen besonderen Zug feinfühlender Rücksichtnahme auf Gäste und Gastgeber in die Worte des Herrn bringen wollte? Handelt es sich m. a. W. wenn auch nicht um eine Auswirkung stilistischen oder exegetischen Bemühens, so doch um eine leichte textliche Retusche von seiten des Harmonisten? Möglich immerhin und wahrscheinlicher jedenfalls als der Rekurs auf das Εὐαγγέλιον κατὰ Ἑβραίους, der im vorliegenden Falle, da es sich um eine Erweiterung im Sondergut des Johannes-Evangeliums handelt, wenig glaubhaft erscheinen will.

Doch muss noch eine andere Erklärungsmöglichkeit ernstlich ins Auge gefasst werden: stand die erweiterte Fassung vielleicht in jenem Text des Joh.-Ev., den Tatian in Rom las? Wie sah überhaupt derjenige griechische Evangelientext aus, den Tatian in Händen hatte, als er kurz vor 170 in Rom seine Evangelienharmonie schuf? Hier taucht ein uraltes Problem in neuer Form auf, das heissumstrittene Problem des « Western Text ». Hatte man früher geglaubt, das Problem, das die Besonderheiten der altlateinischen Evangelienüberlieferung und des griechischen Beza-Textes boten, durch die Unterstellung eines spezifisch abendländischen griechischen Texttypus lösen

zu sollen, durch die Annahme nämlich eben jenes « Western Text », auf den als Quelle dann all die erwähnten Besonderheiten zurückzuführen sein sollten, so hat demgegenüber die neuere Forschung mit aller Deutlichkeit gezeigt, das es diesen von zahlreichen Forschern unterstellten, mit allerlei Eigentümlichkeiten behafteten und nicht zuletzt auch mit harmonistischen Lesarten aller Art durchsetzten Texttypus weder in abendländischer noch in morgenländischer Ueberlieferung griechischen Evv.-Textes je gegeben hat. Sie hat erkannt, dass das Problem des syro-lateinischen Evv.-Textes vielmehr seine Lösung im Diatessaron Tatians findet: die auffallenden textlichen Besonderheiten der Zeugen jenes pseudo-westlichen Textes haben ihren Grund in der Abhängigkeit dieser Zeugen von Tatianischer Textgestaltung. So sank allmählich das Gestirn jenes « Western Text » tiefer und tiefer. Nicht das kann heute mehr die Frage sein, was für eine griechische Textform unmittelbar hinter Vetus Latina und Vetus Syra gestanden habe; denn dass beide in starkem Masse vom Wortlaut der Harmonie Tatians abhängig sind, ist heute eine ausgemachte Tatsache. Wohl aber erhebt sich heute mit aller Macht die Frage, was für eine Form griechischen Evv.-Textes hinter dem Diatessaron stand. Wie sah der griechische Evv.-Text aus, der im Rom des zweiten Jahrhunderts Heimatrecht hatte? Hier taucht das wirkliche Problem des wahren « Western Text » auf. Für seine Lösung dürften die sahidischen und bohairischen Evv.-Texte von nicht geringer Bedeutung sein. Die nicht eben selten zu beobachtende Uebereinstimmung sahidischen oder bohairischen Textes mit gesicherten Tatianlesarten lässt kaum eine Lösung in dem Sinne zu, dass sich in den koptischen Versionen « Tatianismen » fänden, d. h. Spuren einer Abhängigkeit vom Diatessaron. Vielmehr wird man umgekehrt von « westlichen Lesarten» im Diatessaron zu sprechen haben, Lesarten, die aus dem griechischen Evangelientext Roms einerseits in die syrische Harmonie Tatians Eingang fanden, anderseits in die koptischen Versionen übergingen. Kann es verwundern, die Evangelienübersetzungen des unteren und oberen Aegypten vom griechischen Evv.-Text gerade Roms abhängig zu sehen? Wird man in solcher Abhängigkeit nicht vielmehr aufs neue jene engen Beziehungen zwischen Rom und Alexandrien beglaubigt finden, die von der Ueberlieferung behauptet werden und deren Tatsächlichkeit von der liturgiegeschichtlichen Forschung bestätigt wird? Und wie wird man endlich über die « Tatianismen » des afrikanischen Zweiges der altlateinischen Evangelienüberlieferung zu urteilen haben, jenes Zweiges, an dessen Abhängigkeit vom Diatessaron zu

glauben ich mich trotz der Darlegungen Plooij's nicht entschliessen kann?

Stilistik Tatians und seine Exegese, Nazaräer-Evangelium und römischer Evangelientext, das alles miteinander und ineinander verflochten: wer wird dieses Knäuel entwirren?

Leiden (Holland).

CURT PETERS.

Das Rechtswerk des Nestorianers Gabriel, Bischofs von Basra, in arabischer Bearbeitung.

Das große Sammelwerk des kanonischen und zivilen Rechts *fiqh an-naṣranīja* « Recht der Christenheit » von dem vielseitigsten nestorianischen Schriftsteller arabischer Zunge, Abu'l-Farağ ʿAbdallāh ibn aṭ-Ṭaijib (gest. 1043), ist schon wiederholt zu rechtsgeschichtlichen Studien herangezogen worden (1). Aber der klägliche Zustand der einzigen Handschrift, die uns das Werk nur noch zum Teil überliefert, cod. Vat. arab. 153 (14. Jahrh.) (2), war immer ein leidiges Hemmnis für eine vollkommene Einsicht in seinen Aufbau und seinen Gesamtinhalt. Es fehlen nicht nur mehrere grössere Teile, sondern es waren auch die Blätter der zweiten Hälfte bisher in so wirrer Unordnung durcheinander gebunden, daß es fast unmöglich war, einen zusammenhängenden Text zu gewinnen.

Zwar war es C. A. NALLINO gelungen, für seine Zwecke einige Ordnung unter den zerstreuten Blättern zu entdecken, wie er in seiner Studie *Sul libro siro-romano e sul presunto diritto siriaco* (3) mitteilt;

(1) Vgl. K. G. BRUNS und ED. SACHAU, *Syrisch-römisches Rechtsbuch aus dem fünften Jahrhundert* III (Leipzig 1880) 176 f.; I. GUIDI in *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 43 (1889) 388, 391-393; ED. SACHAU, *Syrische Rechtsbücher* II (Berlin 1908), S. XXIII, 190-200; III (ebd. 1914), S. XVI f., 289-344.

(2) Sklavische Abschriften ohne Rücksicht auf die Lücken und die Unordnung der Blätter sind Vat. ar. 635 (18. Jh.), ff. 100v-263v, und Borg. ar. 199 (19. Jh.). — Die von STEPHANUS EVODIUS ASSEMANI, *Bibliothecae Mediceae Laurentianae et Palatinae codicum mss. orientalium Catalogus*, Florentiae 1742, S. 93 angegebene Mitteilung bezieht sich nicht auf die Hs Nr. 57.

(3) In *Studi in onore di P. Bonfante*, I (Pavia 1929) 257 f.

aber er beschränkt sich auf eine kurze, summarische Anzeige des Resultates seiner Mühen; was er fand, ist fast das ganze Eherecht, sehr vieles vom Patrimoniale und das vollständige Prozessrecht ([1]). Eine eingehende Beschäftigung mit dem Kodex zum Zwecke der Katalogisierung Ende des Jahres 1938 ermöglichte seine endgültige Restauration und führte zu wichtigsten Erkenntnissen über die ursprüngliche Anlage des Werkes. Insbesondere kam eine fast vollständige Übersetzung oder vielmehr wohl eine freie, kompilatorische Bearbeitung eines syrischen Rechtswerkes des nestorianischen Bischofs Gabriel von Baṣra (Ende das 9. Jarhrh.) ([2]) als II. Teil des « Rechts der Christenheit » zum Vorschein.

Die Wiederherstellung war erleichtert einerseits durch die knappe Inhaltsangabe, die Šams ar-Ri'ϑāsa Abu 'l-Barakāt Ibn Kabar seiner theologischen Enzyklopädie « Lampe der Finsternis » am Schlusse des 5. Kapitels über die kanonistische Literatur eingefügt hat ([3]) und auf die sich auch schon Nallino stützte, andererseits durch eine ausführliche Inhaltsübersicht innerhalb des Werkes des genannten Gabriel. Darnach besteht das « Recht der Christenheit » des Ibn aṭ-Ṭaijib aus zwei Hauptteilen und einigen Anhängen. Der I. Hauptteil gibt eine Sammlung der geltenden Rechtsquellen in stark gekürzter Übersetzung und in freien Auszügen, abgeteilt nach « westlichen und östlichen Synoden », einschliesslich der Erlasse der nestorianischen Katholikoi; der II. Hauptteil bietet ein systematisches Compendium juris als Auswertung und Anwendung der Kanones auf gewisse Rechtsgebiete, vom Sammler als « Frucht » der Kanones bezeichnet und aus dem Schrifttum des Gabriel übernommen. Abu'l-Barakāt's Anzeige dieses II. Teiles lautet nach Vat. ar. 623, f. $87^{r. v.}$ ([4]).

ثم قال ثمرة الجامع لهذا كله (cod. كلها) الذى عمله مار جبريال
مطران البصرة فى التزويج والاملاكات والبيوع والاشرية وما يتعلق بالصلوات
(f. 87^{v}) والاعيال والقرابين والمذابح فى امور الكهنوت (cod. الكهنوة)

([1]) Nallino charakterisiert das weltliche Recht des « Nomokanon » des Gabriel: « un semplice centone ed un indicio di vita giuridica assai poco intensa fra i Nestoriani ».

([2]) Siehe A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn 1922, S. 235.

([3]) Siehe W. Riedel, *Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchates Alexandrien*, Leipzig 1900, S. 74-76.

([4]) Derselbe gab ebd. S. 75 f. bereits eine nur in ein paar Einzelheiten unzutreffende Übersetzung aus Berl. ar. 10184 (Diez A. qu. 111).

واصولها وفروعها واختيارات البطاركة والمطارنة والاساقفة والقوانين وفيما يجب لهم وعليهم. ثم الاركدياقن وكورافسقوفا والسواعير (¹) والق[سـ]ان والشمامسة وغيرهم. ثم قوانين البيمارستانات والاسكولات والرهبان. وهذه الثمرة واردة كتابه الموسوم بفقه النصرانية.

« Darauf sagt er [d. i. ʿAbdallāh ibn aṭ-Ṭaijib]: Die Frucht dessen, der dieses alles gesammelt hat, ist das, was Mār Ğibrijāl, Muṭrān von al-Baṣra verfasst hat, nämlich über die Eheschliessung, die Verlobungen, die Verkäufe und Einkäufe, darüber, was mit den Gebeten, den Festen, den Opfergaben und Altären in Beziehung steht, über die Angelegenheiten des Priestertums, das Allgemeine und das Besondere davon, über die Wahlen der Patriarchen, Metropoliten, Bischöfe, die Kanones, und (zwar) bezüglich dessen, was ihnen zusteht und was ihnen obliegt, sodann (über) den Archidiakon, den Chorbischof, die Visitatoren (Periodeuten), Priester, Diakonen und andere. Ferner Kanones für die Hospitäler und Schulen und für die Mönche. Diese Frucht ist in seinem Buche enthalten (²), das ‘Recht der Christenheit’ betitelt ist ».

Diese Inhaltsangabe stimmt, abgesehen von den Lücken, mit dem Befunde in der Hs Vat. ar. 153, ff. 110^{r}-201^{v} (³) überein. Der Text des Kompendiums ist in drei Kapitel (*faṣl*) abgeteilt, wovon der Anfang des 1. Kapitels, das « die weltlichen Dinge » behandelt, fehlt. Vorhanden sind noch (f. $110^{r.v}$) Ausführungen über die Verwandtenehen, die Polygamie im A. B. und die Monogamie im N. B. und die Ehen mit Ungläubigen. Es folgen (ff. 110^{v}-142^{r}) besondere Abschnitte über die Sponsalien, die Ehescheidung und die Erbschaften und Vermächtnisse, woran sich auch noch andere zivilrechtliche Gegenstände anschliessen: Pfandverleihung und Darlehen, Handelsgeschäfte, Dienerhaltung, Prozesse, Steuern, Schuldverschreibungen, Wege, Märkte und Brücken, Steuern, Gefängnisse und Krankenhäuser.

Hier schaltet nun der Sammler (⁴) — nach einer kurzen Rekapitulation des 1. Kapitels und der Begründung seiner Vorausstel-

(¹) Sg. ساعور = ܣܥܘܪܐ

(²) Wörtlich « kommt vor »; Riedel liest واحدة « die einzige (Frucht) seines Buches ».

(³) Nach der nunmehrigen Ordnung und Blattzählung

(⁴) Im Hinblick auf die bei Abu'l-Barakāt erhaltene parallele Einleitung zum ganzen Kompendium darf als Verfasser dieser Einlage eher Ibn aṭ-Ṭaijib als Gabriel von Baṣra angesehen werden.

lung — eine umfangreiche Einführung in den Inhalt der beiden folgenden Kapitel ein. Inc. (f. 142 v):

وهاهنا ينقضى الكلام فى التزويج وسائر ما يتبعه من الامور العالمية ومن بعده نجمع الاقاويل فى الزّهارين(1) وسائر الامور البيعية. وقدم الباب الاول على الثانى لان الناس من الاخسّ يرتقون الى الاشرف ومن عالم النقص الى عالم الكمال. وتفسير سنهودس اجتماع الكواكب وهو اجتماع المؤمنين مع اساقفتهم والاساقفة مع مطرانهم والاساقفة والمطارنة مع الجاثليق. والقوانين اذا فرضها عالم او اسقف (cod. عالما او اسقفا) بانفراده وامضاها بجمع يجمعه قبلت. ومن الفصل الثانى يتكلم فى علة اجتماع الثلثمائة عشر والمائة والخمسين ولِمَ لا تشمس(2) فى البيع سبعة عدادين كما يتشمس فى الاعمار.

« Hier endigt die Rede von der Eheschliessung und den übrigen darauffolgenden weltlichen Dingen, und nun sammeln wir die Aussprüche über die (liturgischen) Verordnungen und die übrigen kirchlichen Dinge. Das erste Kapitel geht deshalb dem zweiten voran, weil die Menschen vom Niedrigeren zum Höheren und von der Welt der Unvollkommenheit zur Welt der Vollkommenheit aufzusteigen pflegen. Die Deutung des (Wortes) σύνοδος ist Zusammenkunft der Sterne (3), d. i. Zusammenkunft der Gläubigen mit ihren Bischöfen, und der Bischöfe mit ihren Metropoliten, und der Bischöfe und Metropoliten mit dem Katholikos. Und wenn ein Gelehrter oder ein Bischof von sich aus allein Kanones aufstellt und ihre Ausführung befiehlt, so werden sie auf einer von ihm (dem Katholikos) einberufenen Synode angenommen. Im zweiten Kapitel wird auch von dem Grunde gesprochen, warum sich die 318 und die 150 (Väter) versammelten, und warum in den Kirchen nicht die sieben Tagzeiten (des kanonischen Gebetes) verrichtet werden wie in den Klöstern ». Darauf wird die Aufzählung der im 2. und 3. Kapitel behandelten Gegenstände fortgesetzt (bis f. 144 r).

Diese sind (nach der Ordnung des Textes selbst): 2. Kap. Anweisungen und Verordnungen über den Kultus (ff. 144 r-158 r,

(1) زهّارين = ܙܘܗܪ̈ܐ.

(2) Abgeleitet von ܫܡܫ.

(3) Aus dem Sprachgebrauch der Astronomie: ܟܢܘܫܝܐ coniunctio

vollst.), beginnend mit einleitenden Bemerkungen über die Veranlassung des nizänischen Konzils und seine Kanones. « Von diesen wurde nur Weniges in den Orient gebracht, denn (die 318 Väter) gaben wohl Bestimmungen in einzelnen Kanones über den Besitz, über Verkauf und Käufe und alle übrigen Arten [1]. Es kam aber davon nichts in den Orient [2] herüber ausser 73 Kanones durch Vermittlung des Marūṯā [3]. Aber nur deshalb kam nichts herüber, weil im Orient keine Könige waren, die nach jenen Kanones handelten [4] ».

Der Inhalt der Sammlung der 73 pseudonizänischen Kanones der nestorianischen (oder persischen) Rezension wird skizziert. Dann geht die Darstellung zu den Verordnungen bezüglich der Messfeier (*qurbān, quddās*) über, zugleich mit Erklärüng einzelner Teile und Zeremonien. Es werden Bestimmungen gesammelt über die Vorbereitung zur Kommunion [« der Mensch muß seine Sünden dem Priester offenbaren, damit dieser um Verzeihung betet, und der Priester darf sie (die ihm gebeichteten Sünden) nicht bekannt machen »], über die Liturgie der Karwoche, die Myronweihe mit einem Exkurs über abweichende Gebräuche der Melchiten, der « Anhänger des Severus (Monophysiten) und anderer Häretiker », über die Feier besonderer Tage und Kirchenzeiten im Unterchiede zu Nichtnestorianern, über die Ausstattung der Kirche und des Altares, das Verhalten der Kleriker und Laien innerhalb der Kirche. Zu den in diesem Kapitel behandelten « kirchlichen Dingen » kommt noch die Pflicht der Unterweisung der Kinder im Lesen der heiligen Bücher

(1) Gemeint ist wohl die Sammlung der sogenannten « Kanones der Könige », der in der Überlieferung die Autorisation seitens des nizänischen Konzils zuerkannt wird; siehe W. Riedel a. a. O. S. 296-298.

(2) D. i. die nestorianische Kirche.

(3) Über den etwaigen Anteil dieses Marūthā, Bischofs von Maipherqaṭ (gest. vor 420) an der Entstehung der pseudo-nizänischen Kanones siehe O. Braun, *De Sancta Nicaena Synodo*, Münster 1898, S. 18-25, 61-112 (Überset zung); S. Euringer in *Theolog. Quartalschrift* 92 (Tübingen 1910) 369-378, und A. Baumstark a. a. O. S. 53 f.

(4) ولم ينقل منها الى المشرق الّا اليسير فانهم وضعوا فى كل شىء القوانين فى الملك والبيع والاشرية وغير ذلك من سائر الاصناف ولم تخرج الى الهشرق منها الّا ثلثة وسبعون قانونًا مروثا وانما لم تخرج لانه لم يكن فى المشرق من الملوك من يعمل بها.

und die geistliche Lesung der jungen Leute ([1]), der Greise ([2]), der Ärzte und Gelehrten ([3]), für welche jeweils die für sie passenden Schriften aufgezählt werden.

Das 3. Kapitel (ff. 158-191, Lücke, 192-201), speziell « über das Priestertum », sammelt die einschlägigen Kanones über Vorbereitung, Weihe und Amtspfllichten der einzelnen hierarchischen Abstufungen, dann aber auch solche über die Einrichtung von Schulen, Fremdenherbergen, Krankenhäusern (als Angelegenheiten des Klerus) und die Klöster und das Mönchsleben.

Damit kann das Kompendium des Gabriel von Baṣra als abgeschlossen gelten. Was noch folgt (ff. 201 v - 206 v, Lücke, 207 r - 210 r) sind wahrscheinlich von Ibn aṭ-Ṭaijib selbst anhangsweise beigegebene Summarien (جوامع) über das Erbrecht bei Muhammedanern und Christen, andere erbschaftsrechtliche Kanones und liturgische Anweisungen (unvollst.) des Katholicos 'Īsō' bar Nun (ايشعبرنن, 823-828), der im II. Hauptteil am öftesten als zitierte Autorität zu Worte kommt.

Donauwörth, Februar 1940.

GEORG GRAF.

([1]) F. 157v gekürzte Übersetzung aus dem Eigenbericht des Katholikos « Sabr Jašū', des Damaszeners » (Hs für سبر يشوع شبر يشوع d. i. Sabrīšō' II, 831-835) über seine Schulvisitationen und Schulreformen; dieser hsg. in Bibl. or. III, 1, S. 506 f. Kanones über die Lektüre der Jugend, der Greise und der Gelehrten stehen auch im Nomokanon des Ebedjesu, Pars VI, cap. III, sect. 3. 4. 5; siehe ebd. S. 341; hsg. von A. MAI, *Scriptorum veterum nova collectio X*, S. 110 (syrisch), S. 274 (lateinisch).

([2]) F. 158r laut Kanon des Katholikos Abraham (II., 837-858).

([3]) F. 158r laut Kanon des « Israel, Bischofs von Kaškar » dagegen unter dem Namen des Patr. Teodosius (853 858) bei Ebedjesu.

Eine koptische Elfenbeinschnitzerei mit Anbetungsszene aus der Sammlung Trivulzio

Mit der Sammlung des Fürsten Alberich Trivulzio gingen im Jahre 1935 auch ihre Elfenbeine in den Besitz der Stadt Mailand über, die sie im Castello Sforzesco zur Schau gestellt hat. Sie haben fast durchwegs eine eingehende wissenschaftliche Bearbeitung erfahren bis auf das im Nachfolgenden näher zu betrachtende, vom folkloristischen und im besonderen vom ikonographischen Standpunkt überaus bemerkenswerte Stück (Taf. 1, 2). Die Ursache der geringen Beachtung, die ihm bisher zuteil geworden ist, mag teils in der wenig ansprechenden Arbeit ihren Grund gehabt haben, teils aber auch darin, dass unser Elfenbein dem Betrachter, der die dem Stück erhöhtes Interesse verleihenden Einzelheiten übersieht und sich über die künstlerischen und kulturgeschichtlichen Zusammenhänge nicht im Klaren ist, nur wenig zu sagen vermag.

Das Relief ist aus der Wölbung eines Elefantenzahnes in sich ziemlich gleichbleibender Höhe herausgeschnitzt und misst in der Länge 15,5 cm.

Dargestellt ist die thronende Gottesmutter mit dem die Evangelienrolle haltenden und auf lateinische Art den Segen erteilenden Christuskind auf dem rechten Arm, umgeben von vier symmetrisch zur Mittelgruppe angeordneten Begleitfiguren. Maria ist in eine bis zu den Fersen verlängert zu denkende, langärmelige Tunika (tunica talaris et manicata = χιτὼν ποδήρης καὶ χειριδωτός) gekleidet, über der sie nach östlichem Brauch einen als Kopftuch und Mantel dienenden Umhang trägt. Der Christusknabe ist nimbiert. Über die Ärmeltunika hat er ein Pallium geschlungen. Zu Häupten der Gottesmutter, deren Auffassung dem jüngeren Typus der verschiedentlich nach Ägypten lokalisierten thronenden Hodegetria [1] entspricht, stehen

[1] Der ältere Typus der thronenden Hodegetria, neben dem sich der jüngere erst im 11. Jh. durchsetzt, unterscheidet sich dadurch von diesem, dass er das Kind auf dem linken Arm der Gottsmutter sitzend zeigt. Über den Ursprung der Typen der Hodegetria ausführlich V. LAZAREFF, *The Art Bulletin,* 20, 1938, 46 ff.

zwei geflügelte Engel, in langer, kurzärmeliger Tunika mit einem Überwurf. Der Engel links von Maria weist auf sie und das Kind, der rechts von ihr hält einen Palmzweig in den Händen. Von links naht ein bärtiger Mann, eine netzartig gestrichelte Mütze auf dem Haupt, in langer, kurzärmeliger Tunika, mit Überwurf, die Füsse nackt. Seine Grösse entspricht ungefähr einem Drittel der Masse der (stehend zu denkenden) Mutter Gottes und beiläufig der Grösse der Engel. In den Händen hält er ein Körbchen mit einem nicht näher deutbaren Gegenstand, der an einen Pinienzapfen erinnert, um den es sich jedoch kaum handeln dürfte. Dass wir es mit einem der drei Magier zu tun haben, ergibt sich schon aus der Einfügung der gleichfalls auf die Geburt Christi Bezug nehmenden, zwerghaft verkleinerten Frau in Tunika und Umhang, die auf der quergestreiften Decke zur Rechten der Jungfrau sitzend, ihre Rechte zu dem etwa doppelt so grossen Christusknaben emporstreckt. Es ist die Hebamme Salome, deren zur Strafe für ihren Unglauben an die Jungfrauengeburt verbrannte Hand auf ihr Gebet hin durch Berührung des Christuskindes wieder geheilt wird (Protoevang. Jacobi, 18-20; Pseudo Matthaeus, 13). Die in der bildenden Kunst sonst nirgends vorkommende Beschränkung der Zahl der Magier auf einen erklärt sich aus dem Raummangel. Dem Schnitzer war es eben wichtiger, der für die Göttlichkeit der Person Christi zeugenden Hebamme Platz zu schaffen, als die Magier auf die übliche Zahl zu bringen, da der Gegenstand der Schnitzerei, Geburt und Magierhuldigung, durch die Gestalten der Salome und eines Magiers deutlich genug zum Ausdruck gebracht wird.

In der Unterordnung der Dimensionen der Begleitfiguren unter jene der Hauptgestalten, Mariae und des Kindes, offenbart sich auf das Unverfälschteste die Gesinnung des Orientalen. Von einer Verräumlichung der Gestalten, wie sie in der Kunst des Westens erstrebt wird, ist hier keine Rede. Im Hochrelief herausgeschnitzt, erwecken sie gleichwohl den Eindruck, am Hintergrund zu haften. Die Ausführung ist roh und skizzenhaft. Die Figuren wirken starr und hart, wozu ebenso die schematische Bildung der Gesichtszüge wie die Steifheit der Formen, die mehr zeichnerische als plastische Behandlung des Gewandes beitragen.

Vier Löcher: am Halsansatz der Gottsmutter; in einer Senkrechten darunter, unter dem rechten Fuss des Christusknaben; seitlich von dem Kopf Mariae, knapp oberhalb der Füsse der beiden Engel, dienten zur Befestigung der Platte, die vielleicht zum Schmuck des Stuhles

eines kirchlichen Würdenträgers gehörte. Ihr hat wohl ein Gegenstück entsprochen mit dem Pantokrator zwischen Petrus und Paulus oder auch zwischen Engeln. Zeitnahe Beispiele für derartige Gegenüberstellungen gibt es zur Genüge: die Buchdeckel des Etschmiadzin-Evangeliares (1), die Buchdeckel in der Pariser National-Bibliothek (2), das Diptychon mit Maria und Christus im Deutschen Museum zu Berlin (3), die Tafel mit der Magierhuldigung im British Museum (4), die das Mittelstück eines fünfteiligen Buchdeckels bildete, und ihr Gegenstück in der Sammlung Martin le Roy zu Paris, den Buchdeckel aus Murano (5) und sein Gegenstück aus der Sammlung des Earl of Crawford, jetzt in der John Rylands Library zu Manchester (6), Arbeiten des sechsten, vielleicht auch noch des siebten Jahrhunderts.

Das Stück ist vielfach beschädigt. Zu oberst, zu Häupten Mariae und der Engel, fehlt ein schmaler Streifen. Ebenso sind seitlich einzelne Stellen ausgebrochen. Es fehlen die rechte Hand und der rechte Fuss des rechts von der Gottesmutter befindlichen Engels, gleichwie der obere Teil von dessen Kopf.

Unser Relief, das, wie wir im Vorhergehenden ausgeführt haben, die Muttergottes in Verbindung mit der verkürzten Geburtsszene und Magierhuldigung darstellt, berührt sich gegenständlich und kompositionell aufs engste mit einigen im östlichen Mittelmeerbecken entstandenen, zeitlich nahen kleinkünstlerischen Darstellungen der Magierhuldigung, die einen den Monzeser Ampullen (7) verwandten syro-palästinensischen Monumentaltypus (8) veranschaulichen. Die ganzseitige syrische Miniatur des Etschmiadzin-Evangeliares (9) (als deren Abwandlung die jüngere aus dem Jahre 989 erscheint) und die beiden

(1) J. Strzygowski, *Das Etschmiadzin-Evangeliar, Byz, Denkm.* I 25 ff. Taf. 1.

(2) O. M. Dalton, *Byzantine Art and Archeology,* 207 Abb. 124.

(3) Die Bildwerke des Deutschen Museums I, W. F. Volbach, *Die Elfenbeinbildwerke* Nr. 564/565 Taf. 6.

(4) Dalton, BMC. *Ivory Carvings of the Christian Era,* 12 ff. Nr. 14 Taf. 9.

(5) Strzygowski, *Hellenistische und koptische Kunst in Alexandria,* 85 ff. Abb. 62. *Bulletin de la Societé Archéol. d'Alexandrie,* Nr. 5.

(6) Strzygowski a. O. 86 ff. Abb. 63.

(7) H. Kehrer, *Die heiligen drei Könige in Literatur und Kunst,* II Abb. 31. 32. 33.

(8) A. Heisenberg, *Die Apostelkirche in Konstantinopel,* 234. Kehrer a. O. 45 ff.

(9) Strzygowski, *Das Etschmiadzin-Evangeliar,* 69 Taf. 6 Abb. 1, S. 23.

oben erwähnten Elfenbeindeckel im British Museum und in der John Rylands Library geben die Gottsmutter in der nämlichen, starr frontalen Auffassung, als Mittelpunkt einer zentralsymmetrischen Komposition wieder, wie dies für die Schnitzerei in Mailand und die Ampullen bezeichnend ist, an die auch die Anordnung der Engel zu Häupten Mariae (1) auf unserem Relief erinnert. Während jedoch die Ampullen die Anbetung der Hirten (die sie der Huldigung der Magier gegenüberstellen) in die Darstellung einbeziehen, beschränken sich der Miniator und die Verfertiger der beiden Diptychen gleich unserem Schnitzer auf die Magieranbetung, wobei sie sich auch in der Vierzahl symmetrisch zur Jungfrau verteilter Begleitfiguren, hier der drei Magier und des Sternenengels, mit ihm begegnen. Unser Schnitzwerk nähert sich somit gleich jenen Arbeiten der in dem Schreiben der Jerusalemer Synode von 836 gegen die Bilderstürmer enthaltenen Schilderung des Fassadenmosaiks der Geburtskirche zu Bethlehem. Doch gehen Miniatur und Buchdeckel sowohl kompositionell, in der Verräumlichung der Figuren, als auch hinsichtlich der auftretenden Begleitpersonen mit dem Mosaik zweifellos enger zusammen. « In Bethlehem », heisst es in dem Sendschreiben, « errichtete Helena die grosse Marienkirche und an der Aussenseite gegen Westen liess sie in Mosaik die Geburt Christ darstellen, eine Panagia mit dem Christuskind im Schoss und die Anbetung der Magier » (2).

Die Geburtsszene, die im Etschmiadzin-Evangeliar fehlt und auf der Schnitzerei zu Mailand durch die Gestalt der Hebamme Salome angedeutet wird, ist auf den zwei Tafeln in England unterhalb des monumentalen Repräsentationsbildes der Magieranbetung durch eine breite, erzählende Wiedergabe der Legende veranschaulicht. Sie wiederholt sich auf der gleich den beiden Diptychen bald nach Syrien bald nach Ägypten lokalisierten Pyxis im Deutschen Museum zu Berlin (3) und der östlichem Vorbild nachgeschaffenen karolingischen

(1) Kehrer a. O. Abb. 32. 33.

(2) "Τὴν ἁγίαν Χριστοῦ γέννησιν καὶ τὴν Θεομήτορα ἐγκόλπιον φέρουσαν τὸ ζωοφόρον βρέφος, καὶ τὴν τῶν Μάγων μετὰ δώρων προσκύνησιν" I. Σακκελίων, Ἐκ τῶν ἀνεκδότων τῆς Πατμιακῆς Βιβλιοθήκης, Ἀθήνησιν 1890, 30.

(3) Volbach a. O. 3 Nr. 585 Taf. 4. — D. Ainaloff, *Visantijskij Vremennik*, 1897, 128 f.; 1898, 153; *Hellenistische Grundlagen der byzantinischen Kunst* 208, hat sich als erster für den syro-palästinensischen Ursprung des fünfteiligen Buchdeckels in Murano und der Crawfordtafel eingesetzt. J. Strzygowski, *Byz. Z.* 7, 1899, 678 ff.; *Hellenist. u. kopt. Kunst* 85 ff., ist hauptsächlich aus bildgeschichtlichen Gründen für die oberägyptische Herkunft der

Pyxis im Wiener Kunsthistorischen Museum (1). Gemeinsam ist diesen Darstellungen die auf aufgerichteter Matratze ruhende Mutter, das auf erhöhtem Baksteinaufbau liegende, von Ochs und Esel umgebene Kind und die Hebamme, die zu ihm emporlangt. Nach der ausführlichen Beschreibung des Lebens der Salome in einem koptischen Fragment, dem gegenüber sich das Protoevangelium des Jacobus und der Pseudo-Matthaeus auf die Schilderung der Episode bei der Geburt Christi beschränken, scheint sich ihre Legende in Ägypten besonderer

beiden Elfenbeine eingetreten. O. M. DALTON (BMC. *Ivory carvings* 12 ff.) hat sich erst für die Entstehung der Magieranbetung im British Museum in Syrien oder Palästina ausgesprochen. Dann hat er, Strzygowski folgend, Oberägypten als Herstellungsort der Tafeln in England und der Muraneser Tafel angenommen (*Byzantine Art* 201. 209 f.). In *East Christian Art* 205 ff. beschränkt sich DALTON auf die Wiedergabe der herrschenden Ansichten. Von H. KEHRER (a. O. 53 f.) und O. WULFF (*Altchristl. u. Byzantin. Kunst* 189) werden die drei Diptychen und die Berliner Pyxis aus stilkritischen wie ikonographischen Gründen in den syro-palästinensischen Kunstkreis gewiesen. Ihnen hat sich W. F. VOLBACH a. O. bezüglich der Berliner Pyxis angeschlossen. Für Ch. DIEHL (*Manuel d'art byzantin* I 302 f.) und H. LECLERCQ (*Dictionnaire d'arch. chrét.* VII 2. 1954. 1973) gelten die Tafeln als syro-palästinensisch. E. WEIGAND (*Zur spätantiken Elfenbeinskulptur, Krit. Berichte* 1930/31, 57) möchte in den obigen Arbeiten Erzeugnisse des Devotionalienmarktes in Jerusalem sehen. Zuletzt hat Gombrich (*Jb. d. Wiener Kh. Slgn.* N. F. 7, 1933, 11) an jene Gedankengänge anknüpfend, ausgehend von der Ähnlichkeit der « hageren, überlangen Gestalten der Elfenbeine mit ihren spitzigen Bewegungen » mit den Gestalten des Rabula-Evangeliares und ihrem Gegensatz zu den « plumpen, grossköpfigen Figuren ägyptischer Wandgemälde » die drei Tafeln und die Pyxis in Berlin zu einer syrischen Gruppe vereinigt. Gombrich hat dabei allerdings ausser acht gelassen, dass sich die unleugbaren, formalen Berührungspunkte zwischen den syrischen Miniaturen und den Diptychen recht wohl erklären, wenn man diese als Kopien nach syrischen, bzw. syro-palästinensischen Vorlagen betrachtet (weshalb sie noch lange nicht auf syrischem Boden angefertigt sein müssen). B. SMITH (AJA. 21, 1917, 22 ff.) verlegt die angeführten Arbeiten, die er zu dem Bilderkreis der Kathedra des Maximianus in Beziehung bringt, nach Ägypten, worin ihm E. CAPPS jr. (*The Art Bulletin* 10, 1926/27, 61 ff.) und C. R. MOREY (*Gli oggetti di avorio e di osso del Museo Sacro Vaticano, Catalogo del Museo Sacro Vaticano* I 8 ff.) Gefolgschaft leisten. Bei Capps auch eine ausführliche Erörterung der koptischen Herkunft der Tafel im British Museum, unter Berücksichtigung ihrer formalen und bildgeschichtlichen Eigenheiten.

(1) *Jb. d. Wiener Khs. Slgn.* N. F. 8, 1934, Taf. 1.

Beliebtheit erfreut zu haben, wohin auch Revillout ([1]) deren Ursprung verlegt. Mit ihrem Nachweis der Iungfrauschaft Mariae und damit der Göttlichkeit Christi entspricht die Geschichte der Hebamme der Gesinnung der die doppelte Wesenheit des Heilandes ablehnenden monophysitischen Kopten.

Ikonographische Berührungspunkte der beiden Diptychen mit der Kunst des christlichen Ägypten, bei denen freilich, wie bei der Perlstab-und Zahnschnitteinfassung der Archivolte der Londoner Tafel ([2]), die Herkunft bisweilen strittig ist, bieten: das Stabkreuz ([3]) des Engels auf dem Relief des British Museum, das ihm auch in allen Szenen des Muraneser Diptychons und zahlreichen anderen Arbeiten östlicher Herkunft eignet; die von Strzygowski an einem oberägyptischen (koptischen) Madonnenrelief ([4]) von ähnlicher Komposition und architektonischer Einordnung belegte Form der Kathedra der Crawfordtafel mit dem halbrunden Abschluss der Rückenlehne und den sehr bezeichnenden, spindelartig gedrechselten Füssen; der Muschelbaldachin ([5]), den wir auf dem Diptychon aus Murano, auf der Danielpyxis im British Museum ([6]) und auf der Pyxis mit den Frauen am Grabe im Museum zu Sitten ([7]) antreffen (die beide aus der Werkstatt koptischer Schnitzer hervorgegangen sind); das aus dem Zweistromland übernommene Knopfornament der seitlichen Täfelchen des Crawforddiptychons ([8]), dessen häufiges Vorkommen im christlichen Ägypten Strzygowski an Hand der Einfassung der Menasampullen, von koptischen Grabstelen und figürlichen Reliefs nachge-

([1]) Revillout, *La sage femme Salome, Journ. Asiatique*, 5, S. 10, 1905, 409 ff. Daran anknüpfend B. Smith (a. O.). E. Hennecke (*Neutestamentliche Apokryphen* 40) widerspricht Revillouts Annahme der Entstehung der Fassung des koptischen Fragmentes der Legende vor dem Protoevangelium Jacobi, das zeitlich dem Pseudo-Matthaeus vorausgeht.

([2]) Über das Ornament unterhalb des Bogens, unter dem die Gottesmutter thront, und seine Herleitung aus der Kunst des spätantiken Ägypten ausführlich E. Capps a. O. Seine Beweisführüng hinkt insofern, als er als Beleg für den koptisch-alexandrinischen Charakter des Ornaments Arbeiten heranzieht, deren Herkunftsfrage zum Teil ungeklärt ist.

([3]) Strzygowski, *Hellenist. und kopt. Kunst* 24.

([4]) Strzygowski a. O. 93 Abb. 69.

([5]) Strzygowski a. O. 94.

([6]) Dalton, BMC. *Ivory Carvings* 11 f. Nr 13. Taf. 8.

([7]) St. Poglayen-Neuwall, *Eine koptische Pyxis mit den Frauen am Grabe, Monatsh. f. Kunstw.* 12. 1919, Taf. 35 Abb. 3.

([8]) Strzygowski a. O. Abb. 65.

wiesen hat [1]. Eine Besonderheit, die den beiden Platten in London und Manchester und dem Relief in Mailand eigentümlich ist und der wir auf allen Arbeiten ägyptischer Herkunft begegnen, ist die netzartige Musterung von Kissen, Decken, Matratzen und Kleidungsstücken. Wir finden sie vor auf der Pyxis mit dem Nilfest im Nassauischen-Landesmuseum zu Wiesbaden [2], auf der Londoner Menaspyxis [3], der Danielpyxis und noch einer Unzahl anderer Arbeiten, bei denen, wie bei der Maximianskathedra [4] und den ihrem christologischen Zyklus zugehörigen Werken, mitunter die Herkunftsfrage noch umstritten ist.

Auch hinsichtlich der Formengebung spinnen sich von den zwei Tafeln in England Fäden zur koptischen Kunst und zu dem Schnitzwerk im Castell der Sforza, wobei zumal die beispiellose Derbheit der Arbeit, die Ungelenkheit und Starrheit der Figuren, die rohe, mit den einfachsten Mitteln durchgeführte Wiedergabe der Gesichtszüge als das Verbindende erscheinen. Im besonderen ist man geneigt, bei dem Relief der J. Rylands Library mit seinen zahlreichen ikonographischen Parallelen zur koptischen Kunst und seiner für den koptischen Schnitzer bezeichnenden primitiven, unplastischen Ausführung an eine Herstellung in einem oberägyptischen Kloster, wenn auch nach Vorlagen syro-palästinensischer Kunst, zu denken. Einen ähnlichen Ursprung darf man schliesslich auch für die Tafel im British Museum annehmen, bei der die Gesichtszüge der einzelnen Gestalten (die mit denen der « Frauen am Grabe » auf den koptischen Pyxiden der Sammlung I. P. Morgan und des Museums zu Sitten übereinstimmen) [5] verwandt sind. Wenn sich die Formengebung in manchem von der des flaueren Diptychons in Manchester unterscheidet, so lässt sich dies sehr wohl daraus erklären, dass das erstere Stück vielleicht etwas früher, in grösserer Nähe von der hellenistischen Kapitale Alexandria, in einer noch unter der Nachwirkung hellenischer Kunst stehenden Werkstatt geschaffen wurde. Dies äussert sich so-

(1) STRZYGOWSKI a. O. 89 ff. Abb. 67. 62. 68.

(2) VOLBACH, *Nassauisches Heimatsbl.*, 1916, 45 ff.

(3) DALTON a. O. 11 Nr. 12 Taf. 7.

(4) Zusammenfassend lässt sich sagen, dass die Inanspruchnahme der Kathedra des Maximianus für die Kunst Alexandrias gegenüber den Vertretern ihrer Herstellung in Ravenna, Syrien (Antiochia) oder Kleinasien in den letzten Jahren immer mehr an Boden gewonnen hat. Bezüglich der einschlägigen Literatur vgl. C. CECCHELLI, *La cattedra di Massimiano*, 1936-1940.

(5) POGLAYEN-NEUWALL a. O. Taf. 34. 35.

wohl in der räumlicheren Auffassung der Szene wie in der plastischeren Durchbildung der Gestalten, zumal in der Gewandbehandlung, ferner in dem grösseren Ebenmass der Figuren der Geburtsszene. In beiden Fällen handelt es sich um Arbeiten, die für fromme Pilger im Massenbetrieb hergestellt sein mögen. Anders würden sich die steten Wiederholungen der gleichen Vorlage bei immer schematischer werdender, immer mehr verrohender Ausführung nicht erklären.

Da aber die stilistischen Berührungspunkte der beiden Tafeln mit der Mailänder Schnitzerei doch mehr allgemeiner Natur sind und sich bis zu einem gewissen Grade aus der Zeitnähe der Arbeiten und ihrer Herstellung durch ungeübte, mönchische Hände erklären lassen, wollen wir uns bezüglich der örtlichen Einordnung unseres Elfenbeines noch nach einem anderen Stück umsehen, dessen Herkunft durch seine stilistischen Eigenheiten einwandfrei festgelegt ist.

In meinem Aufsatz über ein heidnisches Diptychon im Triestiner Museo Civico (1) habe ich Elfenbeinskulpturen zusammengestellt, die im spätantiken Ägypten entstanden sind: die Aachener Kanzelreliefs (2), die Aktaeonspyxis der Sammlung Carrand, das Daphnerelief in Ravenna, die sogenannte « Ariadne » im Musée Cluny und die Täfelchen aus Bourges in der Pariser Nationalbibliothek. Man greife aus der Reihe der angeführten Arbeiten die Isis als Tyche von Alexandria heraus und wird hier trotz des grossen Qualitätsunterschiedes und des zeitlichen Abstandes zwischen dem noch im Geiste hellenistischen Kunstwollens plastisch empfundenen Aachener Relief (das recht wohl noch dem fünften Jahrhundert angehören könnte) und dem orientalisch flächenhaften Werk im Castello Sforzesco, das in Anbetracht der hieratischen Erstarrtheit und Primitivität im vorgerückten sechsten oder im siebten Jahrhundert angefertigt zu denken ist, zu übereinstimmenden stilkritischen Feststellungen gelangen. Schon kompositionell ergeben sich auf Grund der ähnlichen Beschaffenheit des Materials und der damit zusammenhängenden räumlichen Beschränkung ganz andere Vergleichsmöglichkeiten. Infolge der Schwierigkeit einer Verräumlichung der Darstellung bei der geringen Breite der zur Verfügung stehenden Fläche haben die

(1) Poglayen-Neuwall, Ein heidnisches Elfenbeinrelief des Triestiner Museo Civico di Storia ed Arte im Spiegel der spätantiken Kunst Ägyptens, *Monatsh. f. Kunstw.* 14, 1922, 174 ff.

(2) Strzygowski a. O. 17 ff. hat die Frage der Aachener Kanzelfiguren überzeugend gelöst.

Schnitzer der Alexandria und Muttergottes das Hintereinander, wie es noch für die Elfenbeinreliefs im British Museum und der J. Rylands-Library gilt, durch ein Übereinander ersetzt, wofür der für den Kopten charakteristische Horror vacui des Orientalen mitbestimmend war. Auch die Verkleinerung der Begleitfiguren und ihr Sichanschmiegen an die Hauptgestalt, dem wir auch bei der « Ariadne » im Musée Cluny ([1]) begegnen und das vielleicht auf eine im spätantiken Ägypten häufige Anknüpfung an indische Vorbilder ([2]) zurückgeht, ist den beiden Arbeiten gemeinsam. Die graphische Härte und schematische Strenge des Faltenwurfes der Stadtgöttin wiederholt sich verstärkt bei der Gottesmutter in Mailand. Noch augenfälliger sind die Übereinstimmungen in den Gesichtszügen der Jungfrau mit denen des Kanzelreliefs. Abgeflacht, von normaler Länge, eher etwas zu breit auf den Stücken in England, ist die Nase Mariae auf dem Aachener Relief und dem der Sammlung Trivulzio übertrieben lang, schmal und gekantet. Die Wulstlippen dort sind hier durch einen Mund mit schmaler, in der Mitte geknickter Oberlippe ersetzt. Die Augen, die gewöhnlich an Arbeiten koptischer Herkunft am meisten auffallen, sind hier weit grösser, nicht rund wie etwa auf der Platte im British Museum, sondern mandelförmig, von einer für den Kopten bezeichnenden, über die englischen Reliefs hinausgehenden Starre des Ausdruckes.

Aus dem Vergleich mit der Aachener Figur ergibt sich sohin, dass unser Elfenbein trotz seines Zeitabstandes von dem Kanzelrelief mit diesem, das gegenständlich mit ihm nicht das geringste gemein hat, stilistisch eng verbunden ist und wir daher, wie schon die bei der Heranziehung der Tafeln in London und Manchester erörterten Berührungspunkte mit der syro-ägyptischen Kunst vermuten liessen, in der Schnitzerei der Sammlung Trivulzio tatsächlich das Werk eines Kopten vor uns haben. Der syrische Einschlag im Bildtypus wie die ungemeine Derbheit der Arbeit, bei allerdings noch sichtbarem hellenistischem Einfluss in der Formung, zumal in der Ge-

([1]) Poglaven-Neuwall a. O. Taf. 23 Abb. 2.

([2]) Über Einflüsse indischer Kunst und Kultur in Ägypten eingehend H. Berstl, *Indokoptische Kunst, Jb. d. asiat. Kst.* 1, 1924, ferner U. Monneret de Villard, *La scultura ad Ahnâs* 86 ff., mit eingehender Lit. Eine kompositionell der Figur im Musée Cluny sehr nahestehende indische Elfenbeinschnitzerei mit der Göttin Lakshmi und ihren Dienerinnen, die Majuri ins 1. Jh. n. Chr. datiert, hat sich vor nicht allzulanger Zeit in Pompeji gefunden. A. Majuri, *Le Arti* 1, 1939, 11 ff. Taf. 42. 43.

wandung Christi und der Engel, zeugt für eine Herstellung im oberen Ägypten, wo sich die von syro-ägyptischer Klosterkultur und dem hellenistischen Alexandria ausgehenden Strömungen vermischen.

In welchem Masse die Schnitzerei koptischer Gesinnung entspricht, beweist nicht nur die Einführung der Hebamme Salome, sondern auch die Art, wie der Schnitzer ihre Gestalt verwertet hat. Ihre Anbringung erscheint dermassen unbeholfen und kindlich, dass sich dafür in der Kunst keines anderen Volkes des Römerreiches Parallelen finden. Die koptische Kunst, die überreich ist an Verballhornungen (1), die teils das Thema überverdeutlichen, teils es unklar machen, gewährt für unsere Schnitzerei in dem Aachener Nereiden-Relief (2) ein überzeugendes formales Gegenstück. Hier umschlingt ein kleiner Triton, der hier den Platz der Salome einnimmt, die über ihm sitzende, gleich dem Christusknaben des Mailänder Elfenbeins ungefähr doppelt so grosse Nereide. Ähnlich dem Urheber dieses Reliefs, ist sich auch der Schnitzer des Stückes im Castello Sforzesco (in dem Streben, eine der die Göttlichkeit Christi am deutlichsten erweisenden legendarischen Gestalten in die Darstellung der Muttergottes einzubeziehen) des Grotesken seiner Konzeption gar nicht bewusst geworden.

STEPHAN POGLAYEN-NEUWALL.

(1) POGLAYEN-NEUWALL, *Die Züricher Adonispyxis*, MJb, 9, 1932, 15f. Zusammenstellung charakteristischer koptischer Verballhornungen aus dem Daphne-nnd Adonismythus.

(2) STRZYGOWSKI a. O. Abb. 26 u. 27.

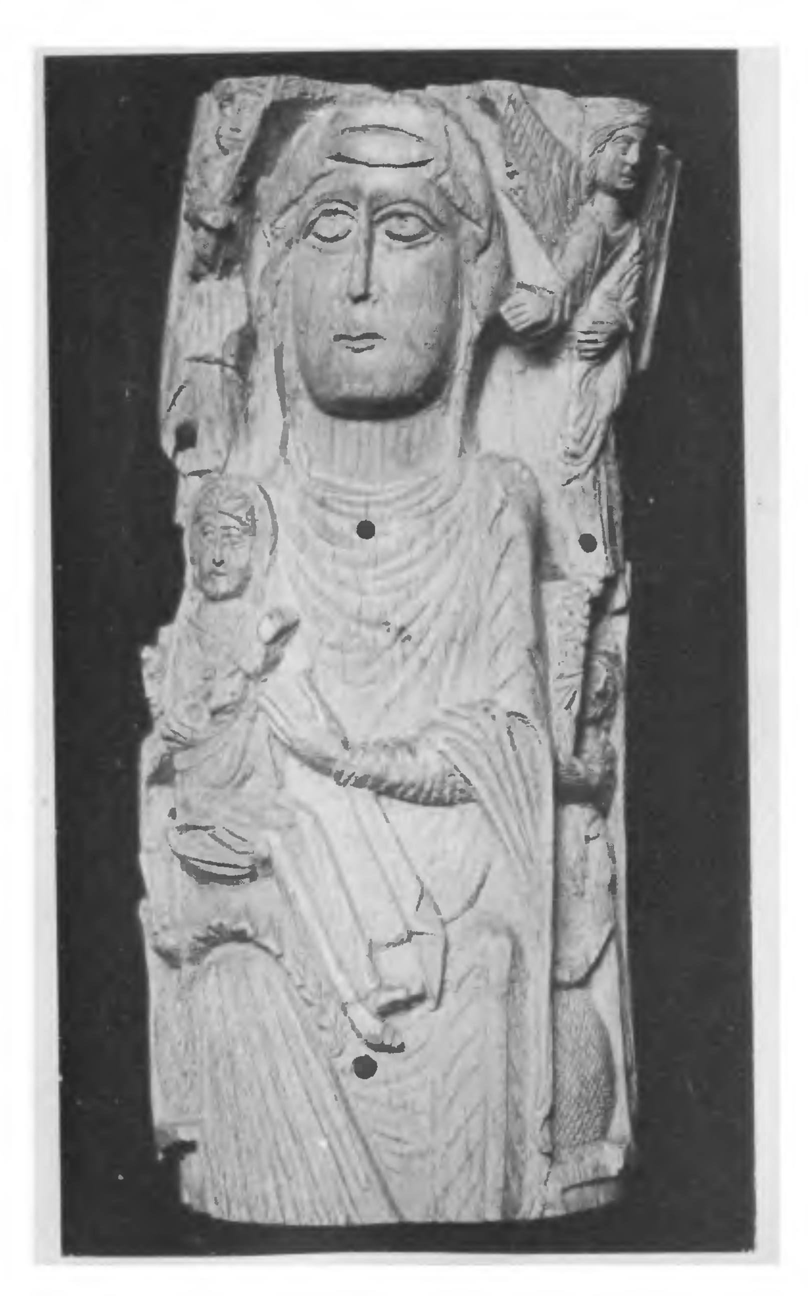


Fig. 1 — Elfenbeinschnitzerei im Castello Sforzesco, Mailand. Thronende Gottesmutter mit Kind, einem Magier und der Hebamme Salome. Vordere Ansicht



Fig. 2 — Linke Seitenansicht
Gottesmutter und Magier

Fig. 3 — Rechte Seitenansicht
Gottesmutter mit Kind und Salome

RECENSIONES

Theologica.

Le problème de l'union des églises d'Orient et d'Occident. Essai historique et pastoral. Par les MISSIONNAIRES DE ST. PAUL. Harissa (Liban) 1939, Imprimerie St. Paul. (Arabisch).

Das Buch ist veröffentlicht als Jubiläumsschrift bei Gelegenheit der Fünfhundertjahrfeier des Konzils von Florenz. Es handelt, wie dies (S. 123) auch ausdrücklich gesagt wird, nur über die Geschichte der Beziehungen zwischen Rom und den byzantinischen Kirchen. Der Titel ist also weiter als der wirkliche Inhalt.

Die Schrift beginnt mit der Darstellung des photianischen Schismas. Die dafür in der Einleitung gegebene Begründung, dass nämlich dies das erste Schisma gewesen sei, ist nicht ganz zutreffend. Die Verfasser geben zum photianischen Schisma eine Übersetzung einer Konferenz von Dvornik. Weiterhin wird behandelt: das Schisma des Caerularius, das Unionskonzil von Lyon. Ein Grossteil des Buches ist der Darstellung der Geschichte des Konzils von Florenz und seiner Auswirkungen gewidmet. Besonders ausführlich gehen die Verfasser naturgemäss auf die Geschichte der Union der melkitischen Patriarchate ein. Ein Schlusskapitel bietet eine kurze Pastoral der Union.

Das Verdienst des Buches ist, eine gute, sachliche Zusammenstellung zu geben von dem, was in den wichtigsten grösseren Geschichtswerken, die nicht jedem zur Verfügung stehen, ausführlich dargestellt ist, um so deren Ergebnisse weiteren Kreisen arabischer Zunge, insbesondere auch den Schismatikern zugänglich zu machen. Der Ton der Schrift ist im besten Sinne irenisch, wirklich geeignet, der Union zu dienen. Die Darstellung ist im allgemeinen recht objektiv, verteilt die Schuld am Schisma gerecht auf Ost und West. Wenn die Verantwortlichkeit des Westens etwas mehr in den Vordergrund gerückt scheint — es ist gut, auch darüber einmal zu reden — so muss man dies den orientalischen Verfassern zugute halten.

Die am Schluss gegebene kurze Pastoral der Union enttäuscht etwas. Sie bewegt sich zu sehr in Gemeinplätzen. Man könnte erwarten, dass die Verfasser hier mehr aus ihrer reichen Erfahrung in der praktischen Unionsarbeit schöpfen würden. Immerhin bietet das Werk auch für den im Orient arbeitenden lateinischen Missionar vieles Beherzigenswerte. Es wäre nur zu wünschen, dass viele von ihnen es läsen.

Die Quellen, aus denen das Buch schöpft, sind fast ausschliesslich französisch geschriebene Werke, und auch von diesen wird manches nicht berücksichtigt, was leicht hätte herangezogen werden können, wie z. B. die Dokumentensammlung von L. Petit zum Konzil von Florenz, weiter die Artikel im Dictionnaire de Théologie: « Lyon » von Grumel und « Jean Beccos » von Petit, ferner zahlreiche Artikel zur Sache in « Échos d'Orient ». Auf so veraltete kirchengeschichtliche Werke wie das von Rohrbacher und von Henrion-Vervorst würde besser nicht mehr Bezug genommen.

Es sei erlaubt, auf einige Ungenauigkeiten in der Darstellung hinzuweisen: Es geht nicht an, wie dies in einer Zwischenüberschrift der Übersetzung der erwähnten Konferenz Dvorniks (S. 7) geschieht, das 8. Konzil als nicht-ökumenisch zu bezeichnen. Dvornik will dies gewiss nicht sagen. — Die Lage der Westkirche zur Zeit des Schismas ist (S. 23 ff.) doch wohl zu schwarz gezeichnet. Insbesondere war die « Unterjochung » des Apostolischen Stuhles durch Kaiser Heinrich III. nicht so verhängnisvoll, hat sie doch der Kirche einen heiligen Papst, Leo IX., geschenkt, dem auch die Verfasser (S. 18) hohes Lob zollen. — Die Vorwürfe, die (S. 30) gegen die Päpste erhoben werden, dass sie die Übeltaten der Kreuzfahrer im Orient gebilligt hätten, sind unberechtigt. — Der allgemeine, ehrliche Unionswille vor dem Konzil von Florenz wird (S. 63 ff.) in rosigem Lichte dargestellt. Nachher (S. 130 ff.) kommt dann die Kehrseite, ungefähr das Gegenteil von dem, was vorher gesagt worden war. — Die Eroberung Syriens durch Byzanz gehört in die 2. Hälfte des 10. Jahrhunderts, nicht des neunten, wie es auf Seite 101 heisst.

Im ganzen ist das Buch eine wertvolle Jubiläumsgabe, geeignet mitzuhelfen, das in Florenz begonnene Werk im vorderen Orient zum glücklichen Ende zu führen.

W. de Vries, S. I.

Ut omnes unum sint. Ein Werkbuch ostkirlicher Arbeit, herausgegeben von der Abtei St. Joseph zu Gerleve. Münster, Regenbergsche Verlagsbuchhandlung. 1939, 159 S.

Quel problème difficile que celui de l'union entre les églises chrétiennes! Les trois premières conférences d'une série, qui en compte huit, publiées ici, révèlent à certaines pages ce que ce problème a de poignant et de mystérieux. La prière de Jésus, *ut omnes unum sint,* méditée profondément, fait surgir la demande comment ni les sacrements, ni le divin sacrifice, ni l'amour du Christ. conservés en Orient comme en Occident, n'ont pu réunir jusqu'ici les chrétiens séparés. Comment le scandale de cette séparation peut-il durer des siècles? Ou faut-il dire que le manque de charité est un obstacle insurmontable à la force de la grâce? Mais c'est parce qu'on a toujours cru à cette force et à la prière du Christ qu'en chaque siècle on a vu naître de nouvelles tentatives pour réaliser l'union. Aujourd'hui on réussira mieux si l'Occident cherche à apprécier davantage les richesses de vérité et de beauté que l'Orient a conservées, ou en-

core si les théologiens veulent raviver et revivre les doctrines des Pères de l'église. Là on trouve un domaine commun qu'une des conférences nous fait mieux connaître en montrant comment la mystique des Pères était à la fois trinitaire et christologique.

Deux autres conférences ont pour sujet la liturgie; elles ont un caractère plus positif surtout celle du P. Hier. Engberding fortement documentée et fournie de références. Elle traite de la formation de la liturgie romaine; du IVe au VIIIe siècle celle-ci a emprunté à Jérusalem et à Byzance des fêtes, des cérémonies et des textes, un ensemble si imposant qu'il faut renoncer à considérer la liturgie romaine comme l'expression typique et classique de l'originalité occidentale, rétive à toute infiltration d'éléments étrangers. A côté de cet article nous trouvons une analyse pénétrante des cérémonies et des prières des funérailles de rite byzantin.

Les trois dernières conférences étudient le « Saint » dans la vieille Russie, l'âme russe et l'iconologie (ou, comme il est dit quelque part, l'iconosophie). Elles sont d'une belle tenue littéraire et semblent être d'une grande largeur de pensée; cependant elles n'évitent pas entièrement deux écueils qu'on rencontre de nos jours trop souvent chez ceux qui écrivent sur l'Orient chrétien: des généralisations hâtives qu'on ne voit pas fondées sur l'analyse de faits précis et bien contrôlés, ensuite le retrécissement injustifié de tout l'Orient chrétien à la seule église russe de la deuxième moitié du XIXe siècle, au reste regardée par les seuls yeux d'un ou de deux orthodoxes contemporains.

Les Pères Bénédictins de Gerleve, qui ont pris pour eux le plus grand nombre de ces conférences, ont fait œuvre méritoire en publiant celles-ci; non seulement les séminaristes de Münster, qui les ont entendues, mais bien d'autres encore, y trouveront lumière et force et apprendront à estimer davantage nos frères séparés.

A. Raes S. I.

Georgius Cosma, *De « oeconomia Incarnationis » secundum s. Sophronium Hierosolymitanum.* Dissertatio ad lauream, Romae 1940.

Liber, in monasterio Cryptoferrensi nitide excusus, praebet dissertationem qua auctor in Pont. Athenaeo Urbaniano de Propaganda Fide laureae titulum assecutus est. Argumenti gravitas attentionem excitat. Primum hic doctrina s. Sophronii de Christo Domino examini subicitur; cuius fructus historiae dogmatum non leviter conferet. Discimus Patriarcham hierosolymitanum primum doctrinae monoenergeticae errores aperuisse ac impugnasse, qua in controversia non *novam* aliquam sententiam protulit sed omnia ad mentem s. Leonis Magni maiori copia explanavit. Ex duplici enim natura Christi, Sophronius duplicem operationem in Christo arguit, cum operatio fluat

e natura, non e persona. Clare exponitur in operibus Sophronii harmonia et communicatio quae in operationibus Christi intercedit; qua opportunitate, illa celebris formula pseudodionysiana « actionis theandricae » declaratur. Auctor dissertationis non solum haec tractat, sed etiam de tota christologia et mariologia ad mentem s. Sophronii verba facit. Sed forsan non semper strictus ordo servatus est; de argumentis enim contra monoenergismum a Sophronio allatis et ad finem primae partis et sub fine totius libri iterato agitur.

Liber aperitur copiosa bibliographia. Sequitur cap. I quod minus cum nucleo theseos connexum apparet. In eo enim amplioribus articulis exponitur historia errorum christologicorum quae a s. Sophronio texitur, quin tamen, collatis ceteris fontibus, inquiratur utrum haec notitia sit completa, vera, reliquis documentis quid novum addens. Neque vero cognitio haec s. Sophronii de haeresibus christologicis cum eius sententia de Christo cohaerere videtur, aut saltem haec dependentia non declaratur. Diceres ergo cap. I esse quasi avulsum a materia praecipua.

Latinitas auctoris, quae quidem Ciceronem non sapit, est tamen perspicua. Termini interdum usurpantur nimis recentes (« principium quod, principium quo »), quique tractationi historicae non nimis iuvant.

His positis, liquet primum hoc opus, iuvenis auctoris ingenium ac diligentiam commendare, quippe qui historiae dogmatum ac patrologiae non exiguam utilitatem praestitit.

I. Ortiz de Urbina S. I.

R. L. Szigeti, *Translatio latina Ioannis Damasceni (De Orthodoxa Fide L. III. C. 1-8) saeculo XII in Hungaria confecta*. Budapest 1940 (= Magyar Görög Tanulmányok szerkeszti Moravcsik Gyula, 13).

Sagax P. J. de Ghellinck invenerat in codicibus e Reun in Styria et ex Admont novam et valde antiquam versionem latinam operum s. Maximi philosophi et Ioannis Damasceni, quae a Cerbano quodam translata erant. (Cfr. *Byz. Zeitschr.* 21 [1912] 448-457). Compertum est Damasceni operum non nisi partem, quae supra indicata est, exstare. Opera deinde M. Zalán O. S. B. et J. Czebe novi codices inventi et collati sunt. Tandem auctori nostro licet publici iuris antiquam versionem facere.

Textus translationis clare editur apposito apparatu critico, in quo non desunt collationes cum textu graeco. Haec versio Cerbani quae circa a. 1135 et proinde ante traductionem notam Burgundionis (1148-50) peracta est, ad ipsum studium textus graeci vix confert. Licet enim satis bona sit, non caret defectibus et interdum aliqua praeterit. Unde hae praeteritiones? Quid de merito et fidelitate

traductoris? En quaestiones quibus in dissertatione nulla responsio dari videtur. Studium editoris totum est — nec immerito — in efferendo valore huius versionis pro latinis mediaevalibus, non solum quia de antiquissima, hucusque cognita, latina traductione agitur, sed etiam quia, ut bene auctor probat, videtur ipsum Petrum Lombardum praeter versionem Burgundionis hanc quoque sub oculis habuisse. Clauditur opus appendice in qua proponitur conspectus locorum Damasceni a Petro Lombardo allatorum necnon perspicuis tabulis photographicis ex optimis codicibus.

I. ORTIZ DE URBINA S. I.

Dr. CAROLUS NEŽIĆ, *De pravoslavis jugoslavis saec. XVII ad catholicam fidem reversis necnon de eorum conceptu Romanae Ecclesiae.* Romae 1940; in 8°, XI-156 pp., 2 reprod. photogr. et 1 tabula geographica. Pretium apud edit. eccl. romanos (Desclée, etc.) L. 30.

Dissertationem hanc doctoralem auctor in facultate theologica Pont. Univ. Gregorianae anno 1935 defendit. In illa saeculum XVII describit, « in quo pravoslavorum, in territorio hodiernae Jugoslaviae degentium, cum catholicis in fide et caritate propinquitas culmen suum attigit » (p. 146). Termino « pravoslavi » christianos dissidentes ritus graeco-slavici designat. Opus tribus constat partibus: historica, epistolari et dogmatica, quae ultima pro auctore praecipua est. In parte historica (7-51) fidelium patriarchatus serbici Pećensis in Serbia, Monte Nigro, Hercegovina et Dalmatia reversiones ad fidem catholicam saeculo XVII peractae enarrantur eorumque epistolae Romam tunc missae describuntur. Quo autem omnia ista melius intelligerentur, auctor brevem historiam religionis christianae in Serbia provinciisque finitimis a saec. VII-XVII opportune praemisit (1-5). Pars epistolaris 24 epistolas continet. « De relationibus patriarcharum, episcoporum et monachorum pravoslavorum e territorio hodiernae Iugoslaviae cum S. Sede Apostolica, durante saec. XVII, in Archivis ecclesiasticis Romanis, praecipue in Archivo S. Congregationis de Propaganda Fide, innumera exstant testimonia. Ibi litterae originales non tantum a missionariis catholicis, sed etiam a praesulibus et monachis pravoslavis, necnon ab integris municipiis, Romam missae asservantur. Quam plura ex his documentis in lucem ediderunt Theiner et Fermendžin, Dr. Šimrak et Dr. Mandić. « Sed — ait auctor — adhuc non pauca inedita documenta in Archivo Propagandae invenimus, quae manu propria transcripsimus, archetyporum photographicas reproductiones faciendas curavimus » (p. 5). Ex his documentis nondum editis Nežić 13 epistolas in lingua originali serbica vel croatica et litteris cyrillianis, addita versione latina, in extenso refert: 10 epistolae ab aliis iam editae in versione latina auctoris, una vero in versione authentica italica exhibentur. Epistola Mardarii, episcopi

Montis Nigri, dd. 25 I 1640 ad Urbanum VIII (p. 29), et epistola eius successoris Bessarionis dd. 13 III 1654 ad Innocentium X directa (p. 35), in nitida quoque reproductione photographica exstant. In parte dogmatica (116-146), auctor verbis ex epistolis praecedentibus depromptis ostendit missores earum doctrinam catholicam de primatu S. Petri Romanique Pontificis (116-132) ac de vera Christi ecclesia (133-140) optime intellexisse et modo sibi quidem proprio sed simul aptissimo expressisse, ita ut de eorum sensis vere catholicis nullum omnino dubium haberi possit. In fine (140-145) octo obiectiones solvuntur, quae sive contra historicitatem documentorum sive contra sinceritatem scribentium moveri possent. In Epilogo (146-147) sors istarum unionum breviter indicatur: patriarchae serbici Maximus (1655-1681), eiusque coadiutor primum et dein etiam successor Arsenius III, dictus Crnojević, inimici infensi catholicorum erant; eodem tempore influxus moscoviticus apud Serbos et praesertim apud Montenegrinos prae romano vigere coepit ac in saec. XVIII omnino praevaluit; abolito dein a Turcis a. 1766 patriarchatu nationali serbico eiusque territorio patriarchatui Ctpltano adnexo, Serbi ex commercio cum Graecis magis intenso maiori etiam hostilitate in catholicos infecti sunt. « Hodierni pravoslavi Iugoslaviae, concludit auctor, spiritu propinquiores esse videntur Anglicanis et sic dictis Protestantibus quam catholicis. Iidem pravoslavi religionem suam pravoslavam tamquam traditionem essentialem nationalitatis propriae Serbianae considerant, ita ut omnis homo nationis Serbianae de metaphysica quadam necessitate religionis pravoslavae dissidentis cultor sit. Quo posito, ille qui religioni suae pravoslavae renuntiaret, eo ipso nationis propriae Serbianae traditor aestimatur » (147). Quodsi res ita se habeant, patet quam utile sit documenta temporum anteactorum in archivis romanis iacentia in lucem proferre et filiis sensa patrum nota facere. Sperandum est hunc librum opus quoque huius generis haud ultimum clarissimi auctoris futurum esse. Documenta ab eo ex archivo Propagandae eruta et sub aspectu praecipue dogmatico illustrata ad cognoscendam quoque rectam et proficuam methodum tractandi cum Orientalibus valde apta videntur. Praesertim historicis utilissima erunt eorumque considerationem merentur.

S. Sakač, S. I.

Kyrios, Vierteljahresschrift für Kirchen- und Geistesgeschichte Osteuropas. Herausgegeben von Hans Koch. 4. Jahrgang (1939-40), Heft 2.

Das vorliegende Heft enthält neben drei Hauptartikeln eine Chronik (Die orthodoxe Kirche des Ostens in Lettland, 1919-39), ausserdem eine Zeitschriftenschau und Besprechungen von Neuer-

scheinungen. Die Inhaltsangabe und Würdigung ist sachlich, gründlich und wohlwollend. Unter den vorzüglichen Mitarbeitern seien genannt K. Sereżnikov, I. Smolitsch und Dm. Čyževškyj.

Artikel 1: Wittenberg und Byzanz. Zur Auseinandersetzung der Reformation mit dem Griechentum und der östlich-orthodoxen Kirche. 2. Melanchthon und Jakobus Heraklides Despota. (Die Reformation an der Moldau). Von E. Benz. — Der Artikel handelt vom bewegten Leben des Herakliden, vor allem von seiner Herrschaft an der Moldau (1561-63) und seinem tragischen Ende. Der Verfasser versucht eine objektive Darstellung, steht aber gefühlsmässig ganz auf Seiten seines Helden. Es dürfte ihm kaum gelungen sein, die Handlungsweise und das Doppelspiel des Herakliden zu rechtfertigen. Wenigstens ist die Figur dieses Mannes nich tgeeignet, Orthodoxie und Protestantismus einander näher zu bringen. Auch wird mit keiner Silbe eine Erklärung dafür gegeben, wie denn der geborene Grieche und Christ des Ostens seinem ererbten Glauben so entfremdet werden konnte, dass er für den ostchristlichen Kult gar kein Verständnis mehr aufbrachte, ja ihn hasste und bekämpfte.

Art. 2: Die Kämpfe der Ukrainer Oberungarns um eine nationale Hierarchie im Theresianischen Zeitalter. Nach vatikanischen Quellen. Von E. Winter. — Der Artikel bietet einen Ausschnitt aus der politischen Kirchen- und Unionsgeschichte Osteuropas. Der Verfasser lässt zunächst die Tatsachen sprechen und zeigt die Gefahren, in denen sich die Unierten befinden, die gleichsam zwischen ihren östlichen Landsleuten orthodoxen Glaubens und ihren lateinischen Glaubensgenossen schweben. Der Gesichtspunkt des Verfassers ist mehr der politische als der religiöse; so wird er der Stellungnahme der römischen Kurie, die in kirchenpolitischen Fragen zutiefst das religiöse Wohl der Völker im Auge hat, nicht ganz gerecht.

Art. 3: Die Kenosis-Lehre Sergej Bulgakovs. Von K. Sereżnikov. — Es wird ein Überblick gegeben über den Streit um Bulgakovs Theologie; auf die einschlägige Literatur wird reichlich verwiesen. Die Kenosislehre wird mit grosser Klarheit und ausserordentlicher dialektischer Schärfe dargelegt und beurteilt. S. kommt zum Ergebnis, der gläubige Christ der Ostkirche brauche diese Lehre nicht und der Theologe bleibe unbefriedigt und enttäuscht. Wir können dem Verfasser seine grundsätzlich ablehnende Haltung nicht verargen; aber vielleicht hätte er doch mehr betonen sollen, dass bei Bulgakov viel positives Gedankengut vorhanden ist — auch in der Kenosislehre.

B. SCHULTZE, S. J.

Manuale Theologiae Dogmaticae auctoribus Anselmo STOLZ O. S. B. et Hermanno KELLER O. S. B. Fasciculus VII, *De Ecclesia*, auctore Anselmo STOLZ, Herder, 1939.

Ce fascicule représente un court traité dogmatique de l'Église. L'auteur y fait bien ressortir en quoi consiste la réalité capitale de l'Église, sa vie surnaturelle. Il relève un point qu'on laisse, hélas, par trop souvent dans l'ombre: le rapport entre le dogme de l'Esprit Saint et le « credo in Sanctam Ecclesiam ». Il touche une question extrêmement féconde en ecclésiologie — celle du μυστήριον τῆς ἐκκλησίας, dont parle la Didachè, St. Cyrille d'Alexandrie et d'autres, et du rapport entre ce « sacrement » et les sept sacrements proprement dits;

il remarque très justement: « Visibilitas Ecclesiae minime negatur, potius exposcitur ratione conceptus mysterii » (p. 15); voilà ce qu'on ne saurait jamais trop répéter et expliquer: l'Église doit être une société visible et juridique précisément parce qu'elle a été fondée par Jésus-Christ pour être une fraternité de charité surnaturelle. Le R. P. Stolz nous donne un bon résumé de la doctrine paulinienne de l'Église comme « corpus Christi », expression qu'il n'a pas tort de préférer au « corpus Christi mysticum », d'origine postérieure. L'aspect de l'Église en tant que communion des saints n'est pas négligé non plus; remarquons, en passant, qu'il est de la plus haute importance en théologie unioniste, pour pouvoir nous entendre avec les apôtres orientaux de la « sobornostj ».

Le reste de l'opuscule est consacré aux questions suivantes: les membres de l'Église; la hiérarchie; le magistère infaillible; la cité de Dieu.

L'auteur traite en une brochure de 57 pages de nombreux problèmes très complexes et délicats. Cette brièveté extrême explique, semble-t-il, certaines simplifications qui contrastent singulièrement avec le caractère profondément théologique de l'ouvrage.

Le P. Stolz trouve que la sainteté de l'Église doit être envisagée dans la partie dogmatique des traités « de Ecclesia », tandis qu'il renvoie l'unité, la catholicité et l'apostolicité aux cours d'apologétique (p. 3). Mais ces trois dernières propriétés de l'Église ne peuvent-elles pas être considérées aussi en fonction de la sainteté? D'autre part, à notre humble avis, la meilleure apologétique est précisément celle, dont l'idée centrale est la sainteté ontologique de l'Église. Les quatre qualités classiques de l'Église sont avant tout des « propriétés » d'ordre dogmatique, et c'est comme telles qu'elles ont été insérées dans le Symbole; ensuite toutes les quatre ont été de plus en plus considérées aussi comme « notes » de portée apologétique.

L'auteur trouve que les hérétiques matériels et de bonne foi sont « abscissi ab Ecclesia » (p. 31). Ici encore des distinctions et des nuances s'imposent. Si un dissident d'une profonde piété chrétienne et surnaturelle — et il y en a certainement beaucoup — doit être considéré comme n'ayant aucun lien vital le rattachant à l'Église catholique, il faut admettre que c'est « l'Église » dissidente, dont il reçoit les sacrements et les directives, qui le sanctifie, que cette « Église » est une source distincte de sainteté chrétienne, qu'il existe des saintes Églises en dehors de l'Église unique fondée par Jésus-Christ. D'où leur vient cette sainteté? Et le problème revient encore plus complexe et risqué, que dans la supposition que beaucoup de dissidents appartiennent à l'Église catholique, quoique d'une façon incomplète et invisible. Le principe « extra Ecclesiam nulla salus » ne peut être maintenu, nous semble-t-il, dans toute sa valeur dogmatique, que si l'on admet une certaine appartenance à l'Église de ceux qui, malgré les erreurs doctrinales de leur ambiance religieuse, s'en tiennent aux principes sanctificateurs de la Catholica.

Espérons que le R. P. Stolz nous donnera en seconde édition tout un livre, où ses excellents thèmes ecclésiologiques trouveront toutes les précisions et tout l'épanouissement qu'ils méritent incontestablement.

S. TYSZKIEWICZ S. J.

Historica.

Joh. VINCKE, *Briefe zum Pisaner Konzil. Beiträge zur Kirchen- und Rechtsgeschichte*. Band 1. Bonn 1940. Verlag Peter Hanstein. 251 S.

Der durch seine Forschungen zum Pisaner Konzil und überhaupt zur Kirchengeschichte des Spätmittelalters gutbekannte Gelehrte J. VINCKE bietet im vorliegenden Band eine mit einer kurzen und trefflichen Einleitung eingeführte Sammlung von Briefen, die besonders über die Entstehungsgeschichte des Pisaner Konzils Licht verbreiten. Die Briefe sind von amtlichen Persönlichkeiten verfasst, die sich auf die damaligen drei Richtungen verteilen, die Getreuen des Papstes Gregor XII, die Anhänger des Gegenpapstes Benedikt XIII, die « Konziliaren », die auf dem von ihnen einberufenen Konzil von Pisa den Papst und Gegenpapst absetzten und einen Griechen, den Franziskaner Peter Philargos, zum Papst aufstellten (Alexander V). Die Texte spiegeln die damalige Not der Kirche wider, sind aber auch ein edler Ausdruck der von allen Gutgesinnten innerlich gefühlten Sehnsucht nach einem einzigen von allen anerkannten Oberhaupt der Kirche. Auch damals, zur Zeit des abendländischen Schismas, lebte der Gedanke, die Einigung der griechischen Kirche mit der katholischen zu fördern. Daher bekam auch der byzantinische Kaiser Manuel Palaiologos ein Einladungschreiben (S. 94). Vielleicht war auch die Papstwahl des Pisanerkonzils wenigstens einigermassen vom Beweggrund der ökumenischen Union beeinflusst. Ueber die Person des Peter Philargos, der aus Kreta stammte — ich sah noch 1934 in der Haupstadt Kretas, Herakleion, eine nach ihm benannte Strasse — und vor seiner Wahl zum Papst Kardinalerzbischof von Mailand war, sind mehrere Quellenschriften von V. veröffentlicht (Briefe vom Kardinal S. 97, 99, 101, 104, 215; Brief an ihn 103); über seine Papstwahl handeln mehrere Schreiben (S. 205, 208, 209), auch ein Schreiben des neuen Papstes, Bologna, den 31. Jan. 1410, ist mitgeteilt (S. 215).

In der Technik seiner Ausgabe bevorzugt der Verfasser die Methode' den Text so zu bieten, wie er in den Handschriften sich findet, auch die Fehler. Vielleicht ist er in diesem Punkt manchmal zu weit gegangen. Ich erinnere z. B. an *desletandi* (S. 18), *profetssor* (S. 26), *dovotorum* (S. 34), *habundacia* (S. 85), *saguine* (S. 71, 141, 237), *asparsionem sagwinis* (S. 73). Die durch eine Lesart verbürgte Stelle *prosecucione* (S. 64) hätte ich in den Text aufgenommen und dafür das unpassende Wort *persecucione* in der Anmer-

kung angegeben. Aus praktischen Gründen wäre es besser, die vor dem Inhaltsverzeichnis des Schlusses auf S. 239 sich findende Liste der Abkürzungen am Eingang des Buches zu veröffentlichen. Ferner wäre es wünschenswert, die Anmerkungen unter der jeweiligen Seite des Textes anzubringen, statt sie, wie es mehrmals geschieht, erst am Ende des mehrseitigen Textes dem Leser zu bieten. Eine Zweiteilung in textkritische und sachliche Anmerkungen würde die Uebersichtlichkeit erhöhen.

Diese kleinen Wünsche, die mir beim Lesen dieses Buches kamen, haben in mir jedoch keineswegs die grosse Hochachtung vermindert, die ich gegen den Verfasser für seine mühevolle und verdienstliche Arbeit hege.

G. Hofmann, S. I.

Miscellanea Historiae Pontificiae. Vol. III, collectionis n. 4-5 (Roma 1940): Angelo Mercati, *Bollandiana dall'Archivio Secreto Vaticano,* 67 pag. Stephan Kuttner, *L'Edition Romaine des Conciles Généraux et les actes du premier Concile de Lyon.* 60 pag.

Mit grosser Freude kann der rüstige Fortgang der MHP gemeldet werden. Im ersten Heft des III. Bandes legt uns der hochwürdigste Präfekt des Vatikanischen Archivs Angelo Mercati mehrere lehrreiche Briefe vor, die sich vor allem auf die Geschichte der Bollandisten und ihres Werkes, der Acta Sanctorum, beziehen. Zwei Briefe der Bollandisten Henschen und van Papenbroeck (1667, 1683) eröffnen die Sammlung. Es folgen Briefe, die über die Beziehungen des Papstes Benedikt XIV zu den Bollandisten wertvolle Kunde geben. Besonders werden uns aus den andern Briefen die grossen Verdienste des Nuntius von Wien und späteren Kardinals Garampi vor Augen geführt, die er um die Fortführung der Acta Sanctorum durch die Bollandisten nach Aufhebung der Gesellschaft Jesu (1773) sich erwarb. M. hat mit unermüdlichem Fleiss aus den verschiedenen Beständen des Vatik. Archivs die verschiedenen Briefe herangeholt, die zum Thema seiner Arbeit passten. Er versah die Ausgaben mit kurzen und guten Einleitungen und Anmerkungen. Zur dornenvollen Frage der Seligsprechung des Kardinals Bellarmin sind der Brief der Bollandisten Stiltingh etc. (11. Nov. 1747) und die Antwort des Papstes Benedikt XIV (20. Jan. 1748) von unschätzbarem Wert.

Der durch seine Forschungen zur Geschichte des Kanonischen Rechts bekannte Gelehrte Stephan Kuttner gibt zur Enstehungsgeschichte der römischen Ausgabe der Konzilien, unter Papst Paul V, und besonders der darin sich findenden Quellen des I. Konzils von Lyon (1254), eine gründliche Studie. Er geht den Ausgaben und Handschriften nach und kommt so zu wichtigen Feststellungen. Die erste ist diese: die Ausgabe (1608-1612) war eine für ihre Zeit staunenswerte Leistung, die bis heute noch nicht genügend gewürdigt und auf den handschriftlichen ihr zugrundelegten Bestand hin

noch nicht untersucht wurde. Die zweite betrifft die Notwendigkeit einer neuen kritischen Ausgabe der Quellen des I. Konzils von Lyon. Denn die bisherigen Ausgaben, die nach der ersten römischen Ausgabe gemacht wurden, sind im allgemeinen keine oder geringe Verbesserungen. Ja sogar die Herausgeber der Monumenta Germaniae Historica, deren Verdienste rühmlichst bekannt sind, haben mehrere Quellenstücke des I. Konzils von Lyon noch nicht einwandfrei herausgegeben. Der Verfasser beweist das für die sogenannte « Brevis nota eorum, quae in primo concilio Lugdunensi gesta sunt », für die « Sententia contra Fridericum imperatorem ».

Wenn diese zwei für die Kirchengeschichte so bedeutsamen Schriftstücke, die nicht umfangreich sind, in einer folgenden Nummer der MGH von K. neu herausgegehen würden, wäre der Wissenschaft und der Kirche ein guter Dienst erwiesen.

G. Hofmann, S. J.

Monumenta Poloniae Vaticana, Tomus VI. *Series Nuntiaturae Poloniae Alberti Bolognetti Nuntii Apostolici in Polonia epistolarum et actorum, pars II, a. 1583.* Kraków 1938.

Fünf Jahre nach dem Erscheinen des ersten Bandes der Briefe und Akten des Nuntius Bolognetti gab die polnische Akademie der Wissenschaften im Jahre 1938 den zweiten Band der diese Nuntiatur betreffenden Briefe und Akten heraus. Die Veröffentlichung, welche vor allem das Jahr 1583 umfasst, macht dem inzwischen durch die Kriegsläufte so schwer heimgesuchten Institut grosse Ehre.

Dem 850 Seiten starken Band ist eine Einleitung von 34 Seiten vorangestellt, welche die Gesamteinleitung zu den Briefen und Akten Bolognettis voraussetzt, die dem ersten Teile derselben (Mon. Pol. Vat., Tom. V) beigegeben war. Sodann folgen 422 zum grössten Teile bisher unveröffentlichte Urkunden, denen ein kurzer Anhang von weiteren elf Stücken beigefügt ist. Den ganzen Band beschliesst ein ausführliches Personen- und Sachverzeichnis, welches siebzig zweispaltige Seiten umfasst.

Das bedeutende Werk stellt einen Höhepunkt technischer und wissenschaftlicher Vervollkommnung dar. Der Druck ist äusserst klar und leicht lesbar. Der historische Apparat, welcher den einzelnen Stücken beigefügt ist, entspricht allen Wünschen des Studierenden; zahlreiche biographische Angaben erleichtern das Verständnis. Regelmässig eingefügte Verweise auf Parallelstellen helfen dem Suchenden schnell und einfach sich von dem Fortgang einer Verhandlung oder von der Anschauung verschiedener Persönlichkeiten zur selben Frage ein Bild zu machen. Diese in den Anmerkungen enthaltenen Verweise übersteigen weit die Hinweise, welche der überaus reichhaltige Index enthält. Die Stichworte desselben sind, soweit Rezensent sich ein Bild davon machen konnte, geschickt und erschöpfend gewählt. Man

könnte fast meinen, dass für die Akten eines einzigen Nuntiaturjahres des Guten etwas zu viel getan sei.

Doch ist das Jahr 1583 für die polnische Kirchengeschichte auch von besonderer Bedeutung. Es fällt ja in dieses Jahr der erste, freilich misslungene Versuch, eine Union der ruthenischen Kirche mit Rom zustande zu bringen. Die Verhandlungen mit den beiden Fürsten Ostrogski und mit dem Fürsten Georg von Sluck, die hier dargelegt werden, bedeuten einen wichtigen Abschnitt in der Geschichte der Kirchenunion. Auch auf das Zustandekommen der ersten gedruckten kirchenslawischen Bibel, der sog. Bibel von Ostrog, fällt aus den veröffentlichten Urkunden reichliches Licht. Ebenso ist ein bisher ganz unbekanntes Gutachten des späteren Bischofs von Luck, Terlecki, zur Frage der Kalenderreform abgedruckt. Es ist selbstverständlich, dass die *eine* Frage der Kirchenunion, welche vor allem Rezensenten interessiert, nur einen geringen Teil der wissenschaftlichen Ausbeute des umfangreichen Bandes darstellt. Die weltliche Geschichte Polen-Litauens, die in jenen Kriegsjahren mit Russland so bewegt war, spiegelt sich immer von neuem in den Urkunden wieder. Auch auf die Geschichte Siebenbürgens, das Heimatland Stephan Bathorys, des polnischen Königs, und Livlands fällt reichliches Licht. Danzig wird häufig erwähnt. Wir erfahren vieles über die Türken. Ja sogar zur bayrischen Geschichte findet sich einiges Material. Unzählig sind, wie verständlich, die Auskünfte über polnische und litauische Adelsfamilien.

Man kann es nicht genug bedauern, dass die Härte der Zeitumstände eine Fortsetzung der verdienten Veröffentlichung vorläufig wohl unmöglich macht.

A. M. Ammann, S. I.

D. Anastasiević (Д. Анастасіевичъ), *Царскій годъ въ Византіи.* Tirage à part des *Annales de l'Institut Kondakov, XI.* Beograd, Institut Kondakov, 1939; pp. 147-199 + pp. 199-200: resumé français: *L'année imperiale à Byzance.*

Prof. Univ. Belgradensis D. Anastasiević in tribus suis elucubrationibus de bello russico imperatoris Ioannis Tzimisces opinionem secutus est scriptores byzantinos annos imperatorum computasse non quidem secundum initia suscepti imperii, sed potius iuxta initia anni civilis (... les Byzantins ne comptaient pas les années impériales à partir de la date initiale de chaque règne, mais d'après leurs années civiles, commençant, jusque peut-être au VII[e] siècle, de même que celles des anciens Romains le 1[er] janvier, et dès avant le X[e] siècle ... de même que les indictions, le 1[er] septembre», p. 200). Propterea statuit imperatorem Russos in Bulgaria vere a. 971, non vero a. 972 aggressum esse. Prof. Dölger negavit eius suppositum et conclusionem (*Die Chronologie des grossen Feldzuges des Kaisers*

Joannes Tzimiskes gegen die Russen. Byz. Zeitschr. 30, 1932, 274 ss.). Eum secuti sunt C. Göllner (*Les expéditions byzantines contre les Russes sous Jean Tzimiscès*. Rev. hist. du S-E. europ., XIII, 1936, 352) et H. Grégoire (*La dernière campagne de Jean Tzimiscès contre les Russes*. Byzantion XII, 1937, 270, n. 1). In praesenti igitur dissertatione A. probat suum suppositum pluribus argumentis: 1. Idem docebant iam Pagi, Krug et recentius Mommsen; 2. Affert quaedam exempla ex chronicis Malalae, Chron. Pasch., Theophanis, etc.; 3. In hac suppositione melius quam in explicatione P. Grumel intelligitur, cur apud Theophanem inde ab Heraclio initia A. M. et P. Chr. non semper consonant cum initiis Indictionum; 4. Sequuntur exempla ex scriptis historicorum. In fine tamen A. concedit, quod relate ad acta officialia Dölger rationem habet. Tota haec discussio magni momenti est ad melius cognoscendam chronologiam Byzantinorum.

S. Sakać, S. I.

N. v. Arseniew, *Das heilige Moskau*, Paderborn 1940.

In neun Kapiteln versucht N. v. Arseniew, uns ein Bild des geistigen Gesichtes jener Stadt zu geben, welche er das «Herz» Russlands nennt. Er meint damit Moskau im Gegensatz zu Petersburg, welches man allenfalls den «Kopf» eben dieses Reiches nennen könnte. Wie dies bei Arseniew verständlich ist, hält er sich vor allem im geistigen Umkreis des XIX. Jahrhunderts auf. — Dadurch erhält sein vortreffliches Buch freilich einen etwas romantisch-wehmütigen Unterton. Diese Eigenschaft des Werkes verbietet es auch, alle vom Verfasser ausgesprochenen Wertungen und Beurteilungen als endgültig und allgemein geltend anzusehen. Wir werden darin vor allem in die wohlsituierte, bürgerliche Schicht Moskaus und im besonderen in ihre russophilen Kreise eingeführt. Als Schilderung der geistigen Eigenart dieses Teiles der Moskauer Bevölkerung hat das aus überkommener Familientradition schöpfende Buch bleibenden Wert. Die hier geschilderte Umwelt hilft uns die kalten Druckwerke mancher dieser Männer, eines Kirijewski, eines Chomiakov und anderer, besser zu verstehen, und damit hat ja der Verfasser sein Ziel erreicht.

Wenn man aber daneben etwa Puschkins Briefe liest oder bedenkt, welche Mengen von unglückseligen Menschen zur selben Zeit jede Woche nach Sibirien wanderten — Arseniew spricht in seinen schönen Ausführungen über den deutschen Philanthropen Dr. Haas, der sich um dieselben so warm annahm, selber davon — so sieht man, wie tief der Abgrund war, über dem jene Gesellschaft einherschritt. Er hat sich ja auch schliesslich aufgetan und sie alle verschlungen.

A. M. Ammann, S. I.

Iuridica et varia.

Preot Dr. Liviu STAN, *Mirenii în Biserica.* Studiu canonic–istoric. Sibiu 1939. Tiparul tipografiei arhidiecezane. P. XI, 816.

Es gibt vielleicht kein anderes Buch, das die « Stellung der Laien in der Kirche » in so ausführlicher Weise unter kirchenrechtlicher Rücksicht untersucht, wie diese Abhandlung des Professors der orthodoxen theologischen Akademie « Andreiana » von Sibiu (Hermannstadt). Nach kurzem Vorwort stellt die Einführung zunächst den Standpunkt des Verfassers heraus: die « Orthodoxie » erkennt im Gegensatz zu dem Katholizismus, der den Laien eine rein passive Rolle zuweist, und dem Protestantismus, der ihre Rolle übersteigert, in den Laien ein konstitutives und aktives Element der Kirche. Das erste Kapitel (S. 24-45) sucht dies theologisch zu vertiefen: die Laien nehmen kraft der von Christus gegründeten Ordnung an der Regierung der Kirche teil, freilich in Unterordnung unter die Hierarchie. Die folgenden Abschnitte erforschen jetzt die einzelnen Gebiete: die Laien und die Sakramentsgewalt, die Teilnahme der Laien an der Lehrgewalt (Aeussere Mission, Innere Mission, Katechese und theologische Schulen), die Teilnahme der Laien an der Jurisdiktionsgewalt. Dabei wird die Darstellung zur geschichtlichen Untersuchung, vor allem in dem letzten Abschnitt mit den Unterteilen: Teilnahme der Laien an den Synoden (S. 112-244), an der Wahl des Klerus (S. 244-709), an der Verwaltung des Kirchenguts (S. 709-752).

Man muss zunächst anerkennend die gewaltige Arbeit hervorheben, die in dem Buch steckt. Der Verfasser hat die in seiner reichen Bibliographie (S. 753-780) angeführten Werke nicht nur aufgezählt, sondern wie sich aus dem Text ergibt, wirklich benutzt. Man wird weiterhin wohl kein anderes Werk finden, wo das Material so vollständig gesammelt wäre: der Abschnitt über die Beteiligung der Laien an der Wahl der Kleriker, der über die Hälfte des Buches einnimmt, wird geradezu zu einer Einzeldarstellung über den Gegenstand. Vielfach zeigt der Verfasser in den Einzelfragen ein kluges und besonnenes Urteil. Die Schreibweise ist klar und flüssig.

Andrerseits muss man aber sagen, dass der Stoff nicht genügend durchgearbeitet ist. Es handelt sich vielfach um eine Aneinanderreihung der Zeugnisse, in denen von der Beteiligung der Laien die Rede ist. Wie sich diese Beteiligung aber im einzelnen vollzog, welches die Umstände waren, die diese Beteiligung hervorriefen, welches das Fundament worauf sie sich stützte, welche der Beteiligung entgegenstehende Kräfte auftraten, usw., wird nicht hinreichend untersucht. So erwähnt er, um nur ein Beispiel anzuführen, dass sowohl Cyrill von Alexandrien wie Nestorius Scharen von Laien mit sich nach Ephesus geführt haben (S. 122), um daraus die Beteiligung der Laien bei den Konzilien zu beweisen. Aber dass z. B. der Kaiser in einem Brief als Richtschnur für das Konzil aufstellte: « Nefas

est enim qui sanctissimorum episcoporum catalogo adscriptus non est, illum ecclesiasticis negotiis et consultationibus sese immiscere », wird nirgends erwähnt, obschon er mehrfach Hefele, Konziliengeschichte, S. 36 anführt, wo davon die Rede ist. Auch im Abschnitt über die Wahlen des Klerus fehlt es trotz der Erläuterung mancher Einzeltexte an einer klärenden und wertenden Zusammenfassung. Zum Teil wenigstens liegt das daran, dass der Verfasser mit seinem Buch die These beweisen will, dass die Beteiligung der Laien an der Regierung der Kirche rechtmässig und der Ueberlieferung gemäss sei. Er bringt dieser Tendenz nicht bewusst die Wahrheit zum Opfer, aber wird dadurch verführt, die für seinen Leitsatz willkommenen Zeugnisse hervorzuheben und sich mit ihrer oberflächlichen Anführung zufrieden zu geben. Unschön wirkt sich das zudem in seiner Haltung zur katholischen Kirche aus, wenn er z. B. erklärt, die Kirche sei « in gewissem Masse die Sklavin des Papstes », oder « die Päpste trachteten danach sich auch die staatliche Gewalt über alle ihre Gläubigen anzueignen » (S. 15) oder wenn er vom « Caesar im Vatikan » spricht (S. 17). Das ist nicht die rechte Wissenschaft, die er im Anfang des Buches verlangt, sondern schlechte Polemik. Die theoretisch-theologische Beweisführung ist vor allem sehr mangelhaft. Er begeht besonders den schweren Fehler — freilich ist er nicht der einzige — zu übersehen, dass es etwas anderes ist konstitutives und aktives Mitglied der Kirche zu sein und konstitutiv und aktiv Anteil an der Kirchengewalt zu haben. Man könnte meinen, dass für den V. die vorzüglichste Tätigkeit der Kirche in den Beratungen der Synoden oder den Wahlen der Kleriker oder der Verwaltung des Kirchenvermögens bestände. Wir wünschen, dass es dem Verfasser gelingen möge sich in seinen künftigen Arbeiten von diesen Fehlern freizuhalten und die schönen Anlagen, von denen sein Buch zeugt, ganz zur Geltung zu bringen.

EMIL HERMAN, S. I.

PLACIDUS a S. JOSEPH, T. O. C. D., *De Fontibus Iuris ecclesiastici Syro-Malankarensium.* Commentarius historico-canonicus (Codificazione canonica orientale. — Fonti: Serie II, Fascicolo VIII), Typis Polyglottis Vaticanis MCMXXXVII. Pag. 132.

IDEM, *Fontes Iuris Canonici Syro-Malankarensium* (Codificazione canonica orientale. — Fonti: Serie II, Fascicolo IX), Typis Polyglottis Vaticanis MCMXL. Pag. 348.

Anno 1653 tota fere communitas christianorum S. Thomae Malabaris qui saeculo praeterlapso auctoritatem Sedis Apostolicae agnoverant ab Ecclesia defecit, non sine erroribus et imprudentiis archiepiscopi et missionariorum. Post paucos annos sane magna eorum pars revertit (quorum posteri hodie ritum malabarensem constituunt), ceteri

vero post aliquas vacillationes, traditione nestoriana renegata, patriarchae Iacobitarum Syriae se subiecerunt, in cuius communione usque ad nostra tempora perseverarunt. Verum anno 1930 duce metropolita Mar Ivanios non pauci Iacobitarum Indiae Ecclesiae catholicae adhaeserunt et, cum Sancta Sedes usus eorum consuetudinesque admitteret, quatenus rectae fidei et bonis moribus non contradicerent, novus constitutus est ritus, « malankarensis », ad quem hodie 3 Episcopi et circa 50000 fideles pertinent.

De huius ritus fontibus iuridicis P. Placidus a S. Thoma malabarensis duos illos fasciculos qui nobis prae manibus sunt, composuit. Prior fasciculus *commentarium* de fontibus continet, cuius capita sex priora compendium historiae Malankarensium praebent; simulque adnotantur ad singula temporis spatia quae ad ius canonicum pertinent. In septimo capite (p. 94-118) auctor brevem conspectum legum et consuetudinum tradit secundum ordinem materiarum qui in Codice Iuris Canonici servatur. Altero fasciculo *textus* continentur quibus ius Malankarensium illustratur. Cum temporibus quae praecedunt annum 1653, collectiones vel scripta legum consuetudinumque a christianis S. Thomae non sint confecta vel ad nos saltem non pervenerint, imo neque ex temporibus posterioribus vix talia scripta de iure Malankarensium habeamus, nemo miretur quod auctor notitias quas praebet ex aliis fontibus hauserit. Citantur historiographi, relationes missionariorum et itinerantium, opera scientifica alius generis, decisiones tribunalium Status Travancore etc. Non desunt vero acta Sanctae Sedis pro christianis S. Thomae data et decreta synodi Diamperitanae. De hac sinodo dioecesana ab archiepiscopo Goano Menezes anno 1599 convocata auctor sat severe iudicat, neque sine rationibus. Tamen quae fuerit vel hodie quoque sit auctoritas huius synodi, inter cuius decreta alia optima sunt, alia contra normas a Sancta Sede statutas usus latinos christianis S. Thomae imponere studuerunt, accuratiore adhuc indiget investigatione. Inter fontes quos Malankarenses a Syris Iacobitis receperunt, primum locum obtinet Nomocanon Bar Hebraei (vel potius novem priora capita) cuius duplex recensio exstat, altera quae favet metropolitae malankarensis sub patriarcha Antiocheno subiectioni, altera quae eius praesertim in rebus oeconomicis independentiam statuit. Harum recensionum diversitas maximum momentum habuit in schismate quod saeculo praeterito inter Iacobitas Indiae ortum est et usque ad hunc diem perdurat. Ultimo loco adducenda sunt decreta vel a Sancta Sede vel ab episcopis pro novis dioecesibus post Malankarensium reditum lata. Uterque fasciculus augetur indice rerum et personarum.

Consideratis indefesso labore quo textus et notitias ex dissitis saepe fontibus et ob linguam vix accessibilibus collegit, et difficilibus condicionibus in quibus fasciculi conscripti sunt, magnae auctori gratiae habendae sunt pro hoc opere quo primus fontes iuris canonici Malankarensium in unum colligere et publici iuris facere suscepit.

AEMILIUS HERMAN S. I.

Giannino Ferrari dalle Spade, *Immunità ecclesiastiche nel diritto romano imperiale.* (Estratto dagli Atti del Reale Istituto Veneto di scienze, lettere ed arti, 1939-40 – tom. XCIX – Parte II: Cl. di Scienze mor. e lett.). P. 142.

Über der Entwicklung der Immunität der Kirche im römischen Reich liegt noch manches Dunkel. Es ist deshalb sehr erfreulich, dass Ferrari sich an die mühselige und undankbare Aufgabe gemacht hat, die Gesetzestexte hinsichtlich ihrer Bestimmungen über die kirchliche Immunität zu untersuchen. Bisher lag vor allem die Arbeit von O. Grashof vor (Archiv f. kath. Kirchenrecht, 1876, Bd. 36), die aber heute nicht mehr genügt. In sechs Abschnitten handelt F. von der Immunität von der Grundsteuer (I), von den *munera sordida* und den *extraordinaria* (II), von den *munera civilia* (III), von der Befreiung von *tutela* und *cura* (IV), von den Privilegien der Kleriker betreffs des Handels (V), vom kirchlichen Forum und den Privilegien der kirchlichen Gerichtsbarkeit (VI).

Es ist nicht möglich im einzelnen auf die sehr sorgfältig und vorsichtig geführte Auslegung der Gesetzestexte einzugehen, die nicht nur für die Geschichte der kirchlichen Immunität, sondern auch für das Verständnis der vielfachen Lasten und Abgaben von Bedeutung ist. Heben wir nur heraus, dass die Kirchen die ihnen von Konstantin gewährte Befreiung von der Grundsteuer nach einigen Jahrzehnten wieder verloren und, mit der Ausnahme der Kirche von Thessalonich und vielleicht derer von Konstantinopel und Alexandrien, nicht wiederhalten haben. Dagegen besassen die Kleriker der Städte persönlich die Immunität von der Grundsteuer, nicht aber die *clerici provinciales,* d. i. der Landklerus. Sehr wertvoll sind die folgenden Untersuchungen über die munera sordida und die extraordinaria, wo der schwankende Sprachgebrauch und die wechselnde Gesetzgebung besondere Schwierigkeiten machen. Bei der tutela hebt F. die verschiedene und unsichere Haltung der Juristen hervor, wenn es sich darum handelt, ob die Vormundschaft den *munera civilia* oder *publica* einzureihen oder anzugleichen ist. Erst Justinian gewährte unzweideutig und endgültig den Klerikern Befreiung von tutela und cura. Merkwürdig erscheint zunächst, dass die Kleriker auch von den Abgaben der Handeltreibenden befreit waren; der Grund lag darin dass, wie auch die Konstitutionen bisweilen angeben, die Kleriker vom Handel ihren Lebensunterhalt hatten oder diesen Beruf zum Nutzen der Armen ausübten.

Der letzte Abschnitt ist der kirchlichen Immunität auf dem Gebiet der Gerichtsbarkeit gewidmet. In der Frage der *episcopalis audientia,* die mit den Untersuchungen von De Francisci, Lammeyer, Bušek, Bossowski, Steinwenter, Vismara usw. im letzten Jahrzehnt wieder stark erörtert worden ist, stellt F. sich auf die Seite jener, die ihr die eigentliche jurisdictio non voluntaria absprechen. Insbesondere nimmt er Stellung gegen die Echtheit der Constitutio Sirmondiana I, die er als im W derspruch zu allen andern kaiserlichen Äusserungen

stehend ansieht. Ohne leugnen zu wollen, dass einzelne Teile schweren Bedenken unterliegen und eine Interpolation nahelegen, möchte ich bemerken, dass mir die aus dem Ausdruck «cum sermone» im Anschluss an Gothofredus gezogenen Schlüsse nicht sehr überzeugend scheinen. Tatsächlich heisst es in allen Codices, die diese Lesart haben « ad episcopum cum sermone litigantium dirig*atur* » (nicht dirig*antur*), so dass die von F. vor *litigantium* eingeschobene Ergänzung von *personae* jedenfalls nicht zu diesem Text passt, und man sich fragen muss, ob nicht vielleicht der betreffende Ausdruck durch Entstellung aus der Lesart des Codex *W* entstanden ist: « ad episcopale iudicium personae litigantium dirigantur ». Allerdings müsste zunächst einmal das Verhältnis des Codex Andegavensis (*W*) zu den übrigen Handschriften bestimmt werden. Es wäre sehr erfreulich, wenn sich der V. dazu entschliessen könnte den mit der äusseren Form und der Überlieferung der Sirmondiana I zusammenhängenden Fragenkreis einmal genauer zu untersuchen und damit die seit Jahrhunderten umstrittene Frage nach der Echtheit einer Lösung näher zu bringen.

EMIL HERMAN, S. I.

A. MINGANA. *Catalogue of the Mingana Collection of Manuscripts now in the possession of the trustees of the Woodbrooke Settlement, Selly Oak, Birmingham.* Vol. III. *Additional Christian arabic and syriac Manuscripts,* Cambridge 1939 W. Heffer and Sons, Limited.

L'opera è postuma. Ancora pochi mesi fa la morte ha tagliato il filo di una vita non tanto rettilinea, quale è stata quella del Dr. Alfonso Mingana. Nato nel 1881 nei pressi di Mosul da famiglia cattolica, fa i suoi studi, prima a Lyon e poi nel collegio-seminario dei Padri Domenicani a Mosul. Ormai sacerdote, continua in quello stesso seminario dal 1902 al 1913 come professore di siriaco. Nello stesso tempo comincia a pubblicare diversi testi arabi e siriaci, fra questi le *Narsai homiliae et carmina*. Purtroppo il Mingana abbandona la Chiesa cattolica nel 1913 per passare al protestantesimo. Viene in Europa e trova calda accoglienza dai Quacheri di Birmingham; sposa una norvegese, e aiutato da diversi patroni, ma specialmente dal Dr. Edward Cadbury, intensifica le sue pubblicazioni, fra le quali meritano l'attenzione quelle apparse nelle *Woodbrooke Studies* contenenti scritti inediti siriaci e fra questi, notevolissime, le omelie catechetiche di Teodoro Mopsuesteno. Sia da tempi antichi sia in recenti viaggi sussidiati dai patroni inglesi, il Mingana ricerca e trova nell'Oriente — buon « business man ! » — una copiosa quantità di manoscritti arabi e siriaci dei quali si serve per le sue edizioni, e che costituiscono il cosidetto fondo « Mingana ». Non è ora il momento opportuno di fare un giudizio complessivo sulla figura e sulle pubblica-

zioni del Mingana nella cui vita si trovano punti alquanto oscuri e sui cui libri la critica è stata talvolta un po' severa ; il che certamente non toglie il merito e l'interesse scientifico alla sua numerosa produzione la cui bibliografia viene presentata a capo del presente libro.

L'opera che ora recensiamo contiene i nuovi acquisti di manoscritti arabi cristiani e siriaci fatti dopo la pubblicazione del primo catalogo nel 1936. Si tratta di 151 nuovi codici arabi cristiani e di 39 siriaci che si aggiungono al notevole « fondo Mingana ». Il possessore rileva in una sua introduzione il pregio eccezionale dei nuovi acquisti, specie per la loro antichità. Vi si troverebbe il più antico codice (palinsesto) arabo-cristiano, e cioè il num. 165 scritto verso l'anno 770 p. Ch. Si aggiunga un altro ms. arabo che sarebbe dei principi del IX secolo. La longevità dei mss. siriaci non sarebbe meno sorprendente. Un ms. scritto fra il 400 e il 450: un altro della seconda metà del sec. V: un altro dei principî del VI: un altro della seconda metà del medesimo secolo, e via dicendo. Il contenuto di così vetusti codici non ci offre però rivelazioni sensazionali. Si tratta per lo più di testi scritturistici e di qualche apocrifo, anche conosciuto, del quale si rende una recensione talvolta discrepante. Tale è il caso interessante delle *Acta Pilati* del « Mingana Syr. 639 ».

Il Mingana dà la descrizione dei codici e ne riferisce il contenuto, citando ogni tanto qualche brano più saliente. Non sarebbe stato superfluo schiarire un po' la provenienza di così preziosi tesori, poichè l'origine, magari immediata, può contribuire a farsi un'idea della loro autenticità. Nemmeno sarebbe stato superfluo aggiungere alcune tavole paleografiche dei più antichi codici, poichè, essendo essi quasi tutti senza data, la determinazione della loro età dipende quasi esclusivamente dalle caratteristiche paleografiche. Ora, senza questi aiuti, il giudizio dei lettori corrisponderà all'autorità che si voglia concedere al Mingana nel difficile campo della paleografia, specialmente siriaca.

I. Ortiz de Urbina S. I.

ALIA SCRIPTA AD NOS MISSA

Dr. phil. ZDENKO VINSKI, *Die südslavische Grossfamilie in ihrer Beziehung zum asiatischen Grossraum.* Ein ethnologischer Beitrag zur Untersuchung des vaterrechtlich-grossfamilialen Kulturkreises. Zagreb, Tiskara K. Rozmanić, 1938; - 8; pp. 100.

Diese Arbeit ist die gekürzte Ausgabe der Inaugural-Dissertation welche Dr. Vinski an der Philosophischen Fakultät der Universität Wien im J. 1937 bei Prof. Dr. Pater W. Koppers eingereicht hat. Im « Ethnographischen Abschnitt » (11-48) beschreibt er allseitig die Grossfamilie bei Kroaten, Serben und Bulgaren: ihre Bezeichnungen, Wohnverhältnisse, ihr Wesen, ihre Hierarchie und Arbeitsteilung; die Stellung der Frau und Vermögensverhältnisse in ihr (der südsl. Grossfamilie); ihre Teilung und die Ursachen ihres Verfalls; im Anhang aber wird auf einige Theorien über die Entstehung der Grossfamilie (zadruga) hingewiesen. Im « Kulturgeschichtlichen Abschnitt » (48-94) wird die Grossfamilie als historische Tatsache betrachtet: bei den Slaven, Indoeuropäern, Iraniern u. arischen Indern, Turkomongolen u. Tungusen und bei den Ugrofinnen.

Aus « Ergebnissen u. Folgerungen » (94-98): « geht klar hervor, dass die aus Innerasien stammende patriarchalische Grossfamilie als die den uralo-altaischen viehzüchtenden Hirtenstämmen eigene Familienform anzusehen ist » (94). « Die Richtigkeit und ausserordentliche kulturhistorische Bedeutung der Schrader-Nehring-Koppersschen Indogermanen-Ost-These wird uns immer deutlicher bewusst » (97). « Dieser grossen Idee, die indogermanische (indoeuropäische) Urheimat zu ergründen, soll auch meine Arbeit als bescheidener Beitrag dienen », sagt Dr. V. am Schlusse seiner gediegenen und interessanten Abhandlung.

S. S.

L. A. MATVÊEV (Л. А. Матвѣевъ), *Моисей предъ судомъ исторіи.* Религіи и исторія древнихъ народовъ. (Moyses coram tribunali historiae. Religiones et historia populorum antiquorum). Въ трехъ томахъ, съ рисунками. Томъ I. Изданіе автора (Beograd, boîte p. 631. Yougoslavie). Бѣлградъ 1939; - 8; 304 pp.; 1 tabula geographica.

Auctor, explicando modo suo excavationes orientales, ostendere conatur omnes libros Veteris Testamenti plenos esse notitiis, quae veritati non sunt consonae. « Biblia non est inspirata et sancta, sed liber omnino communis arteque 'tendentiosissima' compositus... » (p. 8). « ... Moyses christianismo nocuit... ». « ... Scholastici et fanatici procul dubio non consentient nobiscum, sed... incapaces sunt videndi veritatem » (11). Sapienti sat!

S. S.

Ursula HAHLWEG, *Flugblatt und Zeitung in den Anfängen des Zeitungswesens in Polen,* Königsberg-Berlin 1940. Ost-Europa-Verlag.

L'opera studia la letteratura dei fogli volanti come organo di pubblicità nella Polonia. Ivi infatti il giornale tarda a svilupparsi quasi mezzo secolo più che nelle altre nazioni europee, e durante questo periodo, che comprende la fine del seicento e i primi decenni del settecento, i fogli volanti, precursori del giornale, acquistano un particolare interesse per le notizie che contengono.

I. U.

Ildefonso Card. SCHUSTER, Arciv. di Milano, *Roma e l'Oriente,* Milano 1940 « Vita e Pensiero ».

L'opuscoletto offre ai lettori due conferenze tenute dal Cardinale all'Università Cattolica del S. Cuore su « Benedetto XV e l'unità della Chiesa » e su « La Cattedra di S. Pietro nell'antica tradizione ecclesiastica » rispettivamente. La prima racchiude interessanti notizie personali su Benedetto XV col quale l'Autore ebbe occasione di trattare quando fu nominato Preside del Pont. Istituto Orientale. Il libretto è da raccomandare specie ai sacerdoti e ai diplomati.

I. U.

F. ECHARRI, S. I. *Liturgia bizantina,* Bilbao 1940 Cultura Misional.

Il P. Echarri, che è il primo spagnolo ordinato in rito orientale, dà alla stampa in questo piccolo libro la prima traduzione spagnuola della Liturgia di S. Giovanni Crisostomo come è in uso presso gli slavi.

I. U.

Dr. Johannes SCHMIDT, *Der Ewigkeitsbegriff im Alten Testament,* Münster i. W. 1940 Aschendorff (= Alttestamentliche Abh. XIII, 5).

Die vorliegende Arbeit untersucht eingehend die Ewigkeitsauffassung des A. T. im göttlichen und menschlichen Bereich. Dem theologischen Teil ist ein philologischer Abschnitt vorausgeschickt. Der theologische Teil gliedert sich in die Kapitel: Gott und Ewigkeit, Mensch und Ewigkeit, Eschatologie und Ewigkeit. Zum Vergleich wird überall der alte Orient herangezogen.

Alfons SCHULZ, *Psalmen-Fragen,* mit einem Anhang: Zur Stellung der Beifügung im Hebräischen, Münster i. Br. 1940 Aschendorff (= Alttestament, Abh. XIV, 1).

Il libro, che è continuazione del « Kritisches zum Psalter » dello stesso Autore, contiene in forma di scholi annotazioni critiche ed esegetiche a diversi salmi.

I. U.

P. Hildebrandus HÖPFL O. S. B., *Introductionis in sacros utriusque Testamenti libros Compendium*. Vol. I. *Introductio generalis in s. Scripturam*. Editio quarta ex integro retractata quam curavit P. Benno GUT O. S. B., Romae. Ed. A. Arnodo.

En indicem capitum: De existentia inspirationis. De natura inspirationis. De extensione inspirationis. De effectu inspirationis. De Libris canonicis. De Libris apocryphis. De Textu originali. De versionibus. De noematica. De heuristica. De prophoristica. De historia exegeseos.

In hoc opere erudite disseritur de orientalibus tum cum agitur de apocryphis, tum quando sermo est de exegesi s. Scripturae.

I. U.

***

Dr. Jos. VAŠICA, *Slovanská bohoslužba v českých zemich*. «Vyšehrad», sv. 11, Praha 1940; -16; 32 pp.

— *Slovanská liturgie nově osvětlená Kijevskými Listy*. «Slovo a Slovesnost», Praha 1940, 65-77.

— *Raný kult českých svetců v cizině*. «Co daly naše země Europě a Lidstvu», Praha 1940; 24-27.

— *Český unionism*. Ibidem, 123-125.

Leo von RUDLOFF, O. S. B., *Taufe und Firmung in byzantinischen Ritus*. (= Heilige Feiern der Ostkirche, I). Paderborn 1938, 53 p.

Paulus MATZERATH, O. S. B., *Die Totenfeiern der byzantinischen Kirche*. (= Heilige Feiern der Ostkirche, II). Paderborn 1939, 160 p.

— *Busse und hl. Ölung in der byzantinischen Kirche*. (= Heilige Feiern der Ostkirche, III). Paderborn 1940. ?0 p.

SBATH Paul, *Massime di Elia Metropolitano di Nisibi (975-1056)*. Testo arabo curato e pubblicato per la prima volta con traduzione italiana e francese. Cairo 1936, 64 + XII p.

INDEX VOLUMINIS VI-1940

1. — ELUCUBRATIONES.

2. — COMMENTARII BREVIORES.

3. — RECENSIONES.

Imprimi potest: Romae, 5 Dec. 1940. E. HERMAN S. I., *Praes. Pont. Inst. Or.*
IMPRIMATUR: *Ex Vic. Urbis* - 6 Dec. 1940 - A. TRAGLIA, Arch. Caes. Vic. Ger.

ALBERTO VACCARI, *Direttore responsabile*

SCUOLA TIPOGRAFICA PIO X — VIA DEGLI ETRUSCHI 7-9 — ROMA
10 Dicembre 1940 XIX